

# ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REG. UNIVERSITATIS HUNG. FRANCISCO-IOSEPHINAE  
 Sectio PHILOLOGICA Tom. IX. Fasc. 1. Curant: A. FÖRSTER et G. MÉSZÖLY

## A HIPPARCHOS-DIALOGUS HITELESSÉGE

IRTA:

**Dr. PAPP JÁNOS**

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM ÉS A ROTHERMERE-ALAP  
 TÁMOGATÁSÁVAL KIADJA:

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM  
 BARÁTAIÉK EGYESÜLETE

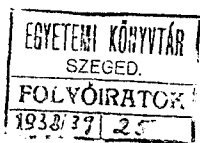


S Z E G E D

SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ RT.

1936

P 2.—





## A Hipparchos-dialogus hitelessége.

A Hipparchos-dialogus hitelességének kérdését újabban W. Eckert nagyobb igényű disszertációja és P. Friedländer hatalmas Platon-interpretációjának második része: *Die platonischen Schriften* vetették újra felszínre.<sup>1</sup> Ők ugyanis — szinte az egész filológiai közvéleménnyel szembehelyezkedve — megkísérelték újra az ókori hagyományt, Thrasyillos irodalmi kritikáját igazolni s a kis dialogust Platon eredeti alkotásai közé besorozni.<sup>2</sup> Azt ugyanis Diogenes Laërtiosból tudjuk (III. 59.), hogy Thrasyillos a IV. tetralogiába, a két Alkibiades és az Anterastai közé — mindenestre eléggé kétes társaságba! — fölvette a Hipparchost mint Platon munkáját. Azonban már az ókorban is akadtak, kik a hitelességet kétségbe vonták, mint ezt Aelianus megjegyzése (*Var. Hist.* VIII. 2.) világosan mutatja. Ezt a kétséget módszeres kritikával igazolni törekedtek a mult században Boeckh, majd Stallbaum, mindakettő egy-egy Minos kommentárban,<sup>3</sup> véleményükben osztoztak Schleiermacher, Ast, K. F. Hermann, E. Zeller is,<sup>4</sup> a század végén Wilamowitz Aris-

---

<sup>1</sup> W. Eckert: *Dialektischer Scherz in den früheren Gesprächen Platons*. Nürnberg 1911.. P. Friedländer: *Die platonischen Schriften*. Berlin u. Leipzig 1930.

<sup>2</sup> E. Dupréel: *La légende socratique et les sources de Platon*. Paris-Londres 1922, szintén hitelesnek tartja ugyan a Hipparchost, de a Minossal, *De iusto* és *De virtute* dialogusokkal együtt és minden komoly megokolás nélkül (53 l.).

<sup>3</sup> Aug. Boeckh: *In Platonis qui vulgo fertur Minoem eiusdemque Libros priores de Legibus comm.* Aug. Boeckh. Halis Saxonum 1806.

God. Stallbaum: *Platonis Politicus et incerti auctoris Minos*. Gothae 1841.

<sup>4</sup> E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. II, 1. 3. Aufl. 379 kk.

toteles Politeiájáról írt művében,<sup>5</sup> újabban pedig I. Pavlu, ki a Minost és Hipparchost ikerdialogusoknak tartja, és az Aristoteles Politeiájától való függés miatt mindakét dialogust a IV. sz. végére teszi.<sup>6</sup> Pavlu véleményét teljesen helyesnek tartja, és legújabb görög irodalomtörténetében — Friedländerrel szemben is — igazolni törekszik Geffcken.<sup>7</sup> Ha ezt az irodalmat kissé közelebből megvizsgáljuk, azt látjuk, hogy általában mindazok, akik Platon szerzősége ellen vannak, azt állítják, hogy a Minos és Hipparchos egy szerzőtől származnak, viszont a hitelesség védői ezt a leghatározottabban visszautasítják:<sup>8</sup> a Hipparchost Platonénak ismerik el, a Minost pedig mint értéktelen utánzatot elvetik.<sup>9</sup> Az első és legfontosabb feladtunk tehát az lesz, tisztázni, milyen viszonyban van egymással ez a két kis dialogus?

### A Hipparchos és a Minos.

Első pillanatra külsőleg csakugyan több hasonló vonás ötlük a szemünkbe. A két dialogus tartalma Sokratesnek a beszélgetése egy meg nem nevezett társsal (*εταῖρος*). A téma rögtön az első mondatban adva van: *Τί γὰρ τὸ φιλοκερδές*; (Hipparchos) *ὁ νόμος ἡμῖν τί ἐστίν*; (Minos). Semmi bevezetés, ami Platonnál egészen szokatlan. Mindakettőben van egy történeti tárgyú kitérés: az elsőben Peisistratos fiának, Hipparchosnak, áldásos uralmáról, majd szomorú haláláról, a másikkban Kréta mythikus királyának, Minosnak, kitűnő és tartós törvényeiről van szó. Innen kapták aztán ezek a párbeszéddek a nevüket is: Hipparchos, Minos. Nem csoda, hogy ennyi hasonló vonás arra bírta Boeckhöt és Stallbaumot, hogy kijelentsék: közös a szerző; s minthogy a Minost nyilvánvalóan nem Platon írta, nem írhatta ő a Hipparchost sem. S ez különösen azért nem

<sup>5</sup> U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Aristoteles und Athen, Berlin 1893. I. B. 118 kk.

<sup>6</sup> I. Pavlu: Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch. Progr. Wien 1910.

<sup>7</sup> I. Geffcken: Griechische Literaturgeschichte. II. B. Heidelberg 1934. Anm. 158 kk.

<sup>8</sup> Az egyetlen kivétel E. Dupréel, ki (i. m. 53) a Minost is és a Hipparchost is Platon hiteles művének tartja. De a komoly bizonyítást megelőzi, s így véleményét nem vehetjük számba.

<sup>9</sup> Eckert i. m. 47; Friedländer i. m. 127.

csodálatos, mert tulajdonképen Böeckh is, Stallbaum is csak a Minost vették alaposabb vizsgálat alá, s azután a külső, szerkesztési hasonlóságot látva, a Hipparchost is elítélték.<sup>10</sup> Pedig ha közelebbről vizsgáljuk a dolgot, és a két dialogus belső szerkezetét, a jellemzést, a történeti tárgyú betét eltérő jellegét, s azt a viszonyt tekintjük, amelyben mindegyik Platon kétségtelenül hiteles dialogusaival van, meglepő különbségeket állapíthatunk meg.

Vegyük először a Hipparchos szerkezetét, gondolatmenetét. Sokrates kezdi minden bevezetés nélkül a kérdéssel: Mit jelent ez a fogalom haszonleső? (haszonszerető).<sup>11</sup> S kik azok a haszonlesők? A hetairos azt feleli: Akik semmit sem érő dolgokból hasznót akarnak húzni. Kiderül azonban, hogy senki sem olyan ostoba, hogy tudatosan a semmit sem érő dolgokból is hasznót akarna húzni (Sokrates-i példák a földművesről, lovászárról stb.); tehát senki sem haszonleső. (225a—226d).

A hetairos újra — kicsit bővítve a meghatározást — próbálkozik: haszonleső az, aki telhetetlenségből a kicsiny, kevésre vagy semmire sem érdemes dolgot is hajszolja. De nyilván nem tudatosan. A hetairos kénytelen ezt elismerni.

A haszonszerető nyilván szereti a hasznót. A haszon ellentéte a kárnak. A kár rossz, a haszon tehát jó. A jót pedig mindenki szereti: tehát ezek szerint mindenki haszonleső. (226d—227c).

A hetairos nem torpan meg a második kudarc miatt sem, s a következő módon iparkodik ki a zsákutcából: Haszonleső az, aki hasznót akar húzni olyan dologból is, amiből a derék emberek nem mernek. Sokrates: *κερδαίνειν* egyenlő *ωφελείσθαι*, ezt pedig a jók is akarják. Hetairos: De nem akarják azokat a hasznokat, amelyek később kárunkra válnak. Sokrates: A haszontól vagy a kártól károsodnak az emberek? Hetairos: Mindakettőtől, mert van rossz haszon is. Sokrates: Megegyeztünk, hogy a haszon, mint a kárnak ellentéte, jó dolog; tehát

<sup>10</sup> A. Böeckh i. m. „Supervacaneam rem agerem, si Minoem et Hipparchum ostenderem ab eodem conscriptos esse...” 34 l. Tehát a részletes összevetést mellőzve, a külső hasonlóságok alapján dönt. Hasonlóképen jár el Stallbaum is i. m. Prolegomena ad Minoem 333—360 l.

<sup>11</sup> A *φιλοκερδής* jelentése kétféle ízű: jó és rossz értelmű. Ezen sok fordul meg a dialogusban, ezért nehéz mindig megfelelően fordítani.

te nyilván be akarsz csapni! Hetairos: Te akarsz engem; elcsavarod a beszédet! Sokrates: Hogy tehetném? Hisz akkor nem fogadnék szót a jó és bölcs embernek, Peisistratos fiának, Hipparchosnak! (227c—228b).

S ekkor Sokrates egy kis kitérésben Hipparchosról a következő különös dolgokat meséli el.

Hipparchos, Peisistratos legidősebb (?<sup>12</sup>) és legbölcsebb fia, aki Homeros költeményeit először hozta erre a földre, és a rhapsodosokat kényszerítette, hogy sorrendben egymást folytatva énekeljenek a Panathenaiákon, s aki Anakreont, Simonidest a városba hívta, így megnevelvén a város lakosságát (?!), a falukra is kiterjesztette áldásos, nevelő tevékenységét. Hermesszobrokat állított föl a város és faluk között az utak mentén, amikre a saját bölcs mondásait vésette; hogy a polgárok már ne a delphii gnómákat a „Γνώθι σαυτόν“-t és „Μηδὲν ἄγαν“-t, bámulják olyan nagyon, hanem az övéit. Két ilyen „híres“ mondatst említ föl most Sokrates: *σεῖτε δίκαια φρονῶν* és *μη φίλον ἔξαιρία*. Ez utóbbival kapcsolódik be formailag ez a kis történeti kitérés a dialogus menetébe: Mert hát hogyan merné ezek után Sokrates a Hetairost becsapni, hisz akkor nem fogadna szót a kiváló Hipparchosnak!? Különben e kiváló uralkodó halálát sem Harmodios nőtestvérének megsértése okozta — mert ez együgyű dolog (!?)<sup>13</sup> — hanem Harmodios és Aristegeiton nevelési féltékenysége. (228b—229d).

E feltűnően groteszk és az előzményekkel külsőleg laza összefüggésben álló történeti elbeszélés után folytatódik a dialogus. Sokrates hiába emlegette Hipparchos erkölcsjavító mondasait, a hetairost nem tudja meggyőzni jó szándékáról. Erre Sokrates hajlandó minden egyes pontot újra megvitatni. Minden hiába. Végül Sokrates kijelenti: Az okfejtés kényszerít minket, hogy megállapodjunk abban: minden haszon jó. A hetairos még most sem adja be a derekát: Igen kényszerít inkább, mintsemhogy meggyőzne.

Sokrates most már nem törődve ezzel a makacskodással levonja a conclusiót: Ha minden haszon jó, akkor a derekak is, a rosszak is szeretik a hasznót; (s még egy utolsó finom vágás

<sup>12</sup> Ezt Thukydides (VI, 55) és Aristoteles (*Πολ. Αθ.* XVIII, 1) határozottan cáfolják.

<sup>13</sup> Thukydides VI, 56 és Aristoteles: *Αθ. Πολ.* XVIII. állítják ezt.

a hetairos felé), akkor pedig, a te okfejtésed szerint (?!), minden ember haszonleső. (229d—232c).

Mi az első közvetlen benyomásunk? Eleven, gyors tempójú kis párbeszédet látunk magunk előtt, a hetairos nem ügyefogyott, az elején egészen jól, némi szenvedéllyel beszél (225b, 226d, e, 227d), s nem hagyja magát: Sokratesre visszhárítja a rászedés vádját (228a). S még egyszer is hangsúlyozza ezt a Hipparchos-betét után (229e), s a végén sem törik meg egészen (232b).

A szerkezetet csak a formailag lazán beillesztett Hipparchos-betét zavarja; de ez üdítő pihenőnek látszik a fárasztó dialektikus fejtegetések között: hiszen a tréfás, ironikus hang végigömlik minden során.

De lássuk most a Minost. Az első mondat adja a témát. Sokrates: *Ὁ νόμος ἡμῖν τί ἐστίν*. A hetairost először megzavarja a hirtelen kérdés, felel valamit, amiről kiderül, hogy ostobaság (313c); majd abban állapodik meg, hogy a törvény az állam határozata (*δόγμα πόλεως* 314c). Azután megvitatják, hogy vannak jó és rossz dogmák; az pedig világos, hogy a törvény csak jó dogma lehet. De hát melyik a jó *δόξα*?<sup>18</sup> Természetesen az igaz *δόξα*. Az pedig nem egyéb mint a valónak megtalálása (*τοῦ ὄντος εὑρεσις*). Így hát a törvény is a valónak, a létezőnek a megtalálása (315a).

S ekkor a hetairos persze fölveti a szembeötlő nehézséget: Hogy van az akkor, hogy a törvények annyit változnak és különböző helyeken különbözők? S felsorol egy sereg példát. Sokrates kénytelen meghátrálni; majd kéri a hetairost, hogy ne ilyen hosszan beszéljen (*μακρῷ λόγῳ* 315de), mert így nem tudnak dülőre jutni; hanem feleljen a kérdésekre. A hetairos belemegy. S ekkor megkezdődik egy unalmas és fárasztó examinálás, hol a hetairos egy utolsó gyöngye kis ellenkezéstől eltekintve (316bc) egészen megadja magát; amint ezt a sürű *val* szócskák föltűnően tanúsítják. És a 317d már mutatja is a végeredményt: *Σω: Ὁρθῶς ἄρα ὁμολογήσαμεν νόμον εἶναι τοῦ ὄντος εὑρεσιν. Ἐν. Φαίνεται*.

Ezzel a dialogus tulajdonképen elérte célját: meghatározta, (hogy helyesen-e vagy nem, azt most nem vizsgálhat-

<sup>18</sup> A szerző hol *δόγμα*-t, hol — minden átmenet nélkül! — *δόξα*-t ír, ami egyáltalán nem mindegy; de ilyen „csekélység” neki nem okoz gondot!

juk) hogy mi a törvény. De a szerző még többet akar: magasztalni szándékozik a krétaiak híres, maradandó törvényeit és a mythikus törvényhozót, Minost. Ezért — világosan erőltetve — újra párbeszédbe kezd (317d—318d) és így próbálja a dialogusba beillesztetni a Minosról szóló terjedelmes kitérést.

Maga a beillesztés is feltűnően erőltetett. A hetairos kijelenti, hogy Minost vad, erőszakos és igazságtalan embernek tartják. Ezen kapva kap Sokrates. Legelőször is hosszas moral-predikációban (318e—319a) inti a hetairost, hogy nagyon óvakodjék az isteneket, vagy az isteni embereket beszéddel vagy tettel megsérteni. Mert megharagszik ám az isten, ha valaki ócsárolja a hozzá hasonlót, vagy dicséri a vele ellenkezőt! Majd rátér Minosra. Minosról a tragédiáírók sok rosszat beszélnek, de ennek még nyoma nincs Homerosnál és Hesiodosnál. Homeros inkább a legnagyobb dicséretekkel halmozza el Minost; hiszen azt írja róla, hogy Minos minden kilencédik évben magától Zeustól tanulta a kormányzási bölcseséget! De jók is az ő törvényei; azért boldog Kréta, mert ezekkel az isteni törvényekkel él. (319b—320b).

De még ez sem elég. Részletesen ismerteti Radamanthysnak és Talosnak, Minos munkatársainak szereplését, majd visszatér Minosra. Hogy Minosnak ilyen kiválósága ellenére rossz híre támadt, annak egyedül a tragikusok az okai. T. i. Minos súlyos adót követelt Athéntől, s ezért az athéni tragédiáírók rossz hírét költötték. „Aggódva“ figyelmezteti is rögtön Sokrates a hetairost, hogy ha jó hírét meg akarja óvni, valahogy egy költőbe bele ne kössön. Közben ráér még azt is kifejteni, hogy a tragédia Athénben nagyon régi, s nem is Thespiszszel vagy Phrynichosszal kezdődik. Befejezésül aztán megállapítja Sokrates, hogy Minos volt a mintaszerű törvényhozó, a „jó pásztor“ (*νομὸς ἀγαθός*); az ő törvényei változatlanok, mert ő az állam kormányzására vonatkozóan a való igazságot találta meg. (320c—321b).

Ebbe a hetairos is teljesen bele nyugszik. S most következik a legkülönösebb dolog: még mindig nincs vége a dialogusnak. Egy-két rövid kérdés és felelet után kiderül, hogy Sokrates és a hetairos tulajdonképpen eredménytelen munkát végeztek.

Ezt a kis részt a maga egészében bemutatom: egyrészt



a Hipparchossal való könnyebb összehasonlítás céljából, másrészt, hogy mindenkinek szemébe tűnjék Dupréel állításának képtelensége, ki e feltűnő és ostoba Platon-utánzást sem akarja észrevenni, és még a Minosszal kapcsolatban is Platon szerzőségéről beszél.<sup>15</sup>

Σω. Φέρε δὴ πρὸς Διὸς φίλον εἴ τις ἡμᾶς ἔροιτο, ὃ τῷ σώματι ἀγαθὸς νομοθέτης τε καὶ νομεὺς τί ἐστιν ταῦτα ἃ διανεμὼν ἐπὶ τὸ σῶμα βέλτιον αὐτὸ ποιεῖ, εἰποίμεν ἂν καλῶς τε καὶ διὰ βραχέων ἀποκρινόμενοι, ὅτι τροφήν τε καὶ πόρους, τῇ μὲν αὖξων, τοῖς δὲ γυμνάζων καὶ συνιστὰς τὸ σῶμα αὐτό.

Ετ. Ὁρθῶς γε.

Σω. Εἰ οὖν δὴ μετὰ τοῦτο ἔροιτο ἡμᾶς, „Τί δὲ δὴ ποτε ἐκεῖνά ἐστιν, ἃ ὁ ἀγαθὸς νομοθέτης τε καὶ νομεὺς διανεμὼν ἐπὶ τὴν ψυχὴν βελτίω αὐτὴν ποιεῖ;“ τί ἂν ἀποκρινάμενοι οὐκ ἂν αἰσχυνθεῖμεν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῆς ἡλικίας αὐτῶν;

Ετ. Οὐκέτι τοῦτ' ἔχω εἰπεῖν.

Σω. Ἀλλὰ μέντοι αἰσχρόν γε τῇ ψυχῇ ἡμῶν ἐστιν ἐκατέρου, τὰ μὲν ἐν αὐταῖς φαινέσθαι μὴ εἰδυίας, ἐν οἷς αὐταῖς ἔνεστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ φλαῦρον, τὰ δὲ τοῦ σώματος καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐσκέφθαι. (321cd).

Mielőtt ezt a befejezést végleg elítélnők, tekintsük át a Minos egész szerkezetét. A következő tagolódást látjuk. Már a dialogus első negyedében föltűnik a fejtegetés végső eredménye: 'Ο νόμος ἀρα βούλεται τοῦ ὄντος εἶναι ἐξεύρεσις. (315a<sub>2</sub>–3<sup>16</sup>); az első felében a megtalált eredmény különböző vizsgálatainak után is helyesnek bizonyul. (317d<sub>1</sub>–2); a következő rész (317d<sub>2</sub>–321c<sub>3</sub>) példákkal illusztrálja a tétel igazságát; de a Minos-betét túlságosan bőbeszédű (kétszer olyan hosszú, mint a Hipparchos-betét!), mellékszereplőkkel, előzetes moralpredikációval (318e<sub>6</sub>–319a<sub>8</sub>), a tragédiáról való epikus hosszúságú kitéréssel; a 321c<sub>4</sub>-től pedig, a bemutatott befejező részlet, egészen fölösleges, az a nyilvánvaló célja, hogy a befejezett, példákkal bőven illusztrált dialogusnak a befejezetlenség, az eredménytelenség látszatát adja. Platoni τόποι-ból van az egész összeállítva, olyan föltűnően, hogy a részletes bizonyítás fölös-

<sup>15</sup> L. előbb 3. jegyzet.

<sup>16</sup> A sorszámok I. Burnet kiadása szerint.

legesnek tekinthető.<sup>17</sup> Már ebből is világos, hogy itt egy Platon utánzóval állunk szemben; még pedig egy eléggé ügyefogyottal.

A két szerkezetet összevetve rögtön megállapíthatjuk, hogy a Hipparchos írója hasonlíthatatlanul magasabb nívón mozog. A formailag lazán beillesztett betétén kívül semmi komoly kifogás nem emelhető a Hipparchos fölépítése ellen.

De menjünk tovább. Míg a Hipparchos-betét jóval rövidebb, egységesebb, az egésznek a jellegét félre nem ismerhetően a finom iróniával átszőtt kedves tréfákozás adja, addig a Minos-kitérés hosszadalmas, morálprédikációval kezdődik, hosszas kitérővel a tragédiáról és a költészet és hírnév viszonyáról. Tulajdonképpen a befejezett dialogus *után* következik, nincs beillesztve — mint a Hipparchosban és amint Platon szokta — a dialogus menetébe. A kész dialogus után következik mint példatár Minos, a krétaiak és spártaiak törvényei.

A Hipparchosban szereplő hetairos bár névtelen, mégis bizonyos eréllyel és szenvedéllyel képviseli a maga álláspontját, a Minosban már egy sokkal színtelenebb és ügyetlenebb alakot látunk. Ellenkezése csak látszólagos. Bár az élet eseményei — a törvények változása időben és helyenkint — őt igazolják, mégis Sokrates vérszegény gondolatmenete már a dialogus közepén (317d<sub>1-2</sub>) meggyőzi — s belenyugszik. Csak árnyellenfél; arra való, hogy lehetővé tegye a dialogust.<sup>18</sup> Mégis Sokrates nagyon nagyra becsüli, és a következő bókot mondja neki, mikor a hetairos példákkal illusztrálja a törvények változandóságát: „Οὐδέν τοι θανμαστόν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, εἰ σὺ μὲν ὁρθῶς λέγεις, ἐμὲ δὲ τοῦτο λέληθεν. (315d<sub>6-7</sub>). Semmi megokolás tovább: miért tudhatja ezt a hetairos jobban Sokratesnél? Kicsoda ő? Semmit sem tudunk róla! Ennek a mondatnak így magában semmi értelme sincs, de létrejöttét megmagyarázzák a platonai τόποι, amiket utánóz: Laches 186abc, Hippias II. 369d, 372abc és különösen a 376c, ahol Sokrates azt mondja Hippiasnak: καὶ ἐμὲ μὲν οὐδὲν θανμαστόν πλανᾶσθαι οὐδὲ ἄλλον ἰδιώτην· εἰ δὲ καὶ ὅμοιος

<sup>17</sup> V. ö. pl. Min. 321d és Gorg. 494e, Protag. 333c; v. ö. továbbá az Euthyphron, Laches, Lysis befejezésével.

<sup>18</sup> Pavlu megállapítása: „Im Minos und Hipparch aber sind des Sokrates Mitunterredner schemenhafte Wesen geworden, ohne Fleisch und Blut, lediglich dazu da, das Zwiegespräch äusserlich zu ermöglichen“ (i. m. 19) tehát teljes egészében csak a Minosra áll.



De hogyan magyarázzuk akkor a meglévő érdekes egyezésekét? Bár mi a jelentéktelen Platon-kópiának, Minosnak, a részletes tárgyalásába nem akarunk bele bocsátkozni, legegyszerűbb és legtermészetesebb magyarázat föltételezni, hogy a Minos utánozta a Hipparchost. A külsőségeket átvette, de a belső szerkesztési ügyességet, a betét finom iróniáját nem tudta utánozni. Ez magyarázza meg a Pavlu által fölsorakoztatott Minos-Hipparchos párhuzamos helyeket is (Pavlu i. m. 20—23); bár ezek közül egy sem olyan, mely okvetlenül kötelező volna: platon-i-sokratesi közhelyek ezek, mint a szerző is kénytelen többször elismerni (Pavlu i. m. 21 l. 1 j, 22 l.). De Pavlu nyelvtatisztikai érvelése (23 l.) sem áll helyt, mert egyik főérve a *vali* szócska feltűnő gyakori használata: a Minosban 26-szor, a Hipparchosban 14-szer fordul elő. Ha meggondoljuk, hogy a két dialogus csaknem egyenlő nagyságú, és a Minos betéte, — hol kérdés és felelet nincsen! — jóval hosszabb mint a Hipparchosé, akkor megállapíthatjuk, hogy ezt a szócskát a Minos legalább kétszer annyiszor használja, mint a Hipparchos. Ez szintén nem bizonyít túlságosan az ikerdialogusok-elmélet mellett.

Pavlu-nak még egy érvét kell röviden megcáfolnom. Ő ugyanis nagyon helyesen megállapítja, hogy a Minosban már sokszor nincs igazi párbeszéd, mert Sokrates úgyszólván mindent maga ad a hetairos szájába, folytonosan anticipál (Min. 314e, 318a, b); s ez nem Sokrates igazi methodusa, mert ő mindent mintegy a beszélgető társából akart előhozni. Ez igaz; csak az nem helyes, hogy Pavlu *egy* Hipparchos-hely alapján (232a) ezt a Hipparchosról is meg szeretné állapítani. Mert a Hipparchos hetairosának igenis van önálló véleménye, amit többször határozottan kifejezésre juttat (225ab, 226de, 227cd). S olyanfajta egyszerű anticipatio, amit a Hipparchos-

parchosban párhuzamos helyek is vannak, kérdezi: Ist daraus etwa auf verschiedene Verfasser zu schliessen? Ich glaube nicht, meine vielmehr, durch die obigen Darlegungen stehe die Identität der Verfassers fest. *Die auffällige, ungleichmässige Benützung Platonischer Schriften aber mag wohl daher kommen, dass der Verfasser im Minos, als der früheren Schrift, sich noch eng an seinen Meister anschloss, während er in dem späteren Hipparch glaubte, frei geworden zu sein, und der Schriften seines Lehrers entraten zu können (?)* (i. m. 30 l.) Mi ezt „túlságosan finom“ okoskodásnak tartjuk.

ban Pavlu fölfedezett, Platon kétségtelenül hiteles dialogusaiban is előfordul.<sup>20</sup>

Ezzel bizonyításunk első fejezetének végéhez érünk. Azt hisszük sikerült világosan kimutatnunk, hogy a külső föltűnő hasonlóságok ellenére sem lehet a Hipparchos-kérdést egyszerűen úgy elintézni, hogy ezt az érdekes és sok elevenséget mutató kis dialogust a Minos ikerpárjának nyilvánítjuk, s ezzel az egészen értéktelen Platon-utánpotok nivójára szállítjuk le. A szerkesztési, stílusbeli, jellelnzési eltérések és végül a Platon-utánpotás olyannyira elütő mértéke kényszerít bennünket annak a megállapításnak hangsúlyozására, hogy *a Hipparchos szerzője nem azonos a Minoséval*.<sup>21</sup>

### A Hipparchos-betét. (228b—229d).

Miután így a Hipparchos-problémát reméljük sikerült végérvényesen elválasztani a Minos-kérdéstől, fordítsuk figyelmünket még egyszer a dialogus középső része felé (228b—229d), amit a rövidség kedvéért talán szabad lesz egyszerűen Hipparchos-betétnek vagy betétnek neveznünk. Már a tartalmi áttekintésnél rámutattunk arra, hogy ez a kis történeti tárgyú kitérés formailag bizony nagyon lazán van beillesztve a dialogus gondolatmenetébe. Mármint a hitelesség ellenzői nagyon kiélezik ezt a külsőleges kapcsolatot s a betét sajátos, önálló céljait keresik, (Schleiermacher, Pavlu) viszont a védői mindenáron valami szerves összefüggést próbálnak kimutatni a dialogus gondolatmenete és a betét között. (Eckert, Friedländer). Vegyük most az egészet tüzetes vizsgálat alá.

Itt egy bizonyos: ebben a kis történeti tárgyú kitérésben nem a történeti tudósítás a fontos, mert akkor Hipparchost Thukydides VI, 56 és (ha későbbi) Aristoteles: *Ἡσ. Πολ.* XVIII. tudósításával szemben — nem tarthatná az idősebbnek és a

<sup>20</sup> V. ö. pl. Hippias II. 369a, mely tökéletesen megfelel a Pavlu által felhozott Hipparchos 232a-nak.

<sup>21</sup> És így természetesen nem azonos a *περὶ ἀρετῆς* és *περὶ δικαίου* szerzőjével vagy szerzőivel sem. Ezekben már — talán még a Minosénál is erősebb mértékben — szinte kézzelfogható az iskolás, ügyetlen Platon-utánpotás. L. Geffcken i. m. 185 l. Ueberweg-Praechter: *Die Philosophie des Altertums*. XII. Aufl. Berlin 1926, 193 és 195 l.

zsarnoknak (228b), mikor ők ezt a néphitet határozottan cáfolják; vagy legalább is vitába szállna velük. És senki sem veheti komolyan — akinek csak egy kis érzéke is van a humor iránt — a betétnek a befejező részletét, ahol Hipparchos megölésének megokolásáról van szó; ez tiszta tréfa. „Azt mondják ugyanis az elmésebb emberek (*λέγεται ὑπὸ τῶν χαριστείων ἀνθρώπων*), hogy a halála sem amiatt történt, ahogyan sokan hitték, (Harmodios) nőtestvére megsértése miatt a kanephoria-tisztesség megtagadása által — hiszen ez együgyű állítás(!)<sup>22</sup> — hanem Harmodios kedvese volt Aristogeitonnak, akitől nevelésben is részesült, viszont Aristogeiton nagyon büszke volt arra, hogy nevelte ezt az embert, és vetélytársának tartotta Hipparchost. Abban az időben pedig maga Harmodios is szeretett egy szép nemes ifjút az akkoriak közül, — emlegetik a nevét is, de én nem emlékszem (!)<sup>22</sup> — aki tehát egyideig csodálta Harmodios és Aristogeitont bölcsességük miatt, de Hipparchosra rátalálván lenézte őket; ezek pedig nagyon bánkódva e lebecsülés miatt megölték Hipparchost“ (229bcd).

Hogy itt tréfáról van csupán szó, arra a szerző maga is mindjárt rámutat (*λέγεται ὑπὸ „τῶν χαριστείων“*); de tárgyi szempontból is megállapítható. Harmodios nőtestvérének a megsértését, ami kétségtelenül elég komoly ok (V. ö. Thukydides VI. 56, Aristoteles *Αθ. Πολ.* XVIII.) elintézi egy kézlegyintéssel — *ἐπεὶ τοῦτο γε εὐήθες* (!) — s azután hozza a maga „feltűnő“ felfedezését: nem is Hipparchos vetélytársi mivolta volt a kiinduló pont (l. Thukydides VI. 54), hanem Harmodios ifjú barátjának (akiről egy komoly forrásunk sem tesz említést, l. 21. j.) hűtlen elpártolása, ki Hipparchos bölcsességét fölismerve nem becsülte előbbi barátait.

S miben állt ez a „bölcsesség“? A szerző szerint főként abban, hogy a költőket, Homerost, Anakreont és Simonidest a városba hozta, hogy nevelje polgártársait. Miután pedig a városban levőket ilyen módon sikerrel „meg is nevelte“ (*παιδεύμενοι ἦσαν*), és azok csodálták bölcsességét, a vidékre is ki

<sup>22</sup> Pavlu is, bár ő a történeti jelleget védi, rájön arra, hogy itt alighanem önkényes fictióról van szó. Hiszen sem Herodotos, sem Thukydides, sem Aristoteles nem tudnak semmit erről és itt mintha maga a szerző is ráakarna mutatni a fictiv jellegre evvel a közbeszúrt megjegyzéssel. (Pavlu i. m. 14).

akarta terjeszteni áldásos nevelő tevékenységét. S a következő dolgot eszelte ki. Kiválogatta saját bölcs mondásainak legjavát, ezeket versbe szedte, és a város és a falvak közti úton felállított hermákra vésette, hogy először is ne a delphii bölcs mondásokat csodálják az ő polgártársai, a *Γνώρι πάντων, Μηδὲν ἄγαν* s a többi ilyesfélét, hanem Hipparchos verseit bölcsőbbeknek tartsák; azután pedig hogy mellettük jártukban, olvasván ezeket, megismerjék a bölcsesége ízét, s bejárjanak a vidékről nevelésük tökéletesítése érdekében. (228b—e). Két ilyen bölcs mondást említ meg a szerző: *σεῖχε δίκαια φρονῶν* és *μὴ φίλον ἑξαπάτα*, mely utóbbival kapcsolódik be formailag a betét a dialogus menetébe. (229ab).

Ezekben a sorokban félre nem ismerhető módon ott látjuk a dialogus szerzőjének huncut arcát: Hipparchos Delphi híres és mélyértelmű gnómaít akarja egyszerű, a banalitás háttérát suroló verseivel lefőzni?! Ezért megfoghatatlan nekünk Pavlunak az a megállapítása, hogy itt a szerző a történelem egyik szereplőjét, „dessen Bild im Laufe der Jahrzehnte ohnehin bereits verklärt worden war, von den ihm noch anhaftenden menschlichen Schwächen befreien und uns in ihm *das Bild eines Idealtherrschers* vor Augen stellen“ (15 l.) akarta volna! Hipparchos bizony itt nem látszik „ideális uralkodónak“, hanem sokkal inkább humoros figurának, mint ahogyan Eckert, Friedländer és M. Hirsch<sup>23</sup> kétségtelenül helyesen megállapították. Hogy e betétben vannak történeti adatok, az természetes; még a hermák felállítása is tekinthető történetinek (V. ö. Friedländer i. m. 124; M. Hirsch 164—5); de az egésznek a célzata kétségtelenül a tréfa: a tréfa önmagáért, üdítő betétnek, a hetairos finom kifigurázása, hogy megpihenhessünk a fárasztó dialektikus fejtegetések között.

Eckert és Friedländer még tovább mennek: ők szerves belső összefüggést próbálnak megállapítani a dialogus és a betét között. „Kein Zweifel, — írja Eckert — das Zwischenspiel zielt darauf ab jene feinere Gewinnsucht zu kennzeichnen, die sich gerade da breit macht, wo die Torheit kleinlicher Eigensucht vollkommen ausgeschlossen scheinen sollte: im Gebiete des Weisheitstrebens und der Erziehung“. (i. m. 52—53). Azaz a

<sup>23</sup> M. Hirsch: Die athenischen Tyrannenmörder in Geschichtsschreibung und Volkslegende. Klio XX, 1926, 166 l.

bölcsesség terén való haszonlesésnek Hipparchos volna a példája, ki nem átal a delphii szentéllyel kicsinyes versenyre kelni, a nevelés terén valóknak pedig Harmodios és Aristogeiton, kik „nevelési irígységből“ ölték még Hipparchost. Lényegében ugyanezt mondja Friedländer is, ki még jobban igyekszik ezt a magyarázatot megerősíteni platoni párhuzamos helyekkel. Friedländer rámutat arra, hogy itt már Hipparchos tevékenységének mozgatója az „Ehrliebe“, a *φιλοτιμία*, mint a Protagorasban, hol Simonidesnek a delphii isten elleni hasonló küzdelmét már csakugyan evvel a szóval jelöli Platon (Protag. 343c). De mind a *φιλοκέρδεια*, mind a *φιλοτιμία* fölött áll Sokrates bölcsesség-szeretete: *φιλοσοφία*-ja, amint az Államban már világosan megtaláljuk ezt a hármas fokozatot: *φιλοχρήματοι, φιλοκέρδεις* (551a), *φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι* (548c és köv.) és *φιλοσόφοι* (580d és a köv. l. Friedländer i. m. 199—120, 125—6).

Eckert idevágó magyarázatát túlságosan mesterkéltnek és helytelennek tartja Pavlu (i. m. 14 l. 1 j.). Eckerttel és Friedländerrel szemben annyit mindenesetre nekünk is meg kell állapítanunk, hogy maga a szerző a legcsekélyebb utalást sem adja erre a fokozati magyarázatra. Ez volt az oka annak, hogy az eddigi kutatók legnagyobb része nem tudta, hogy mit kezdjen evvel a kis betéttel. Csak ha a dolgot visszafelé nézzük, vagyis előbb a Protágorast<sup>24</sup> és az Állam kifejtett gondolatrendszerét tekintjük, akkor emelhetjük a Hipparchost is ilyen magasra. Ellentmondás nincs, vagy konkrét akadály nem található ennek a magyarázatnak elvetésére; csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a szerző maga egyáltalán nem ad konkrét támaszt erre a nagy prespektívájú magyarázatra. Azért mi szerényebbek leszünk, és egyelőre csak annyit állapítunk meg, ami bizonyosra vehető: az egész kitérésnek a célzata kétségtelenül a tréfa, és így üdítő betétül szolgál a dialektika sokszor fárasztó, rögzös ösvényein.

És milyen összefüggésben van ez a tréfálkozó kis történeti kitérés Aristotelessel? Megállapítható csakugyan, hogy az *Αθηναίων Πολιτεία* Hipparchos-elbeszélése megelőzi a mi betétünket? T. i. az Usener<sup>25</sup> által a múlt század nyolcvanas éve-

<sup>24</sup> A Protagoras természetesen későbbi, művészibb terméke Platonnak, ha a Hipparchost Platonénak tartanók is.

<sup>25</sup> H. Usener: Vorträge und Aufsätze. 95.



ben fölvetett gondolatot. Wilamowitz<sup>26</sup> ellentmondása dacára részletesen bizonyítani törekszik Pavlu,<sup>27</sup> és megállapítja, hogy a két elbeszélés között nagy belső rokonság van, sőt az egyik részletben a Hipparchos szerzője nyilván polemizál Aristoteles-sel, s így a Politeia időben megelőzi a dialogust. Ha ez csakugyan igazolható, akkor a hitelesség kérdése természetesen objektív külső bizonyítékkal végleg el van döntve. Ezért okvetlenül szükséges, hogy mindenekelőtt a két rokontárgyú előadást részletesen összevegyük, s azután Pavlu érveit is tüzetesen megvizsgáljuk.

Mindjárt bevezetőben még egyszer hangsúlyoznunk kell, hogy a betét jellege kétségtelenül a tréfa, s így legfeljebb csak tréfás eltérésekről vagy „polemiáról“ lehet szó.<sup>28</sup> Néhányra már rá is mutattunk: Aristoteles előadásával szemben Hipparchost Hippiasnál idősebbnek mondja; Hipparchos megölését „nevelési féltékenységgel“ indokolja, a nővér megsértésének emlegetése „együgyű magyarázat“; ez mind tulajdonképpen tréfás ellenkezés a történeti előadással.

Aristoteles Hipparchost a következőképpen jellemzi: *“Ο δὲ Ἱππάρχος παιδιώδης καὶ ἐρωτικός καὶ φιλόμουνος ἦν, καὶ τοὺς περὶ Ἀνακρέοντα καὶ Σιμωνίδην καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς οὗτος ἦν ὁ μεταπεμπόμενος* (XVIII. 1). A dialogus-szerző Hipparchos-alakja is mutat csakugyan hasonló vonásokat.

Az ő Hipparchosa is *„ἐρωτικός καὶ φιλόμουνος“*, ha ezek a szavak nem is fordulnak elő a jellemzésben; de a tettek ilyen lelki mozgó rugókra mutatnak. Anakreon és Simonides meghívása is megemlíttetik; sőt még a Homeros-redactió is Hipparchos bölcsességét dicsérné, amely bölcsesség azután a hiemák felirataiban is kifejezésre jut. E két utóbbi dologról nem tud Aristoteles, vagy nem tartotta őket említésre méltónak. Bizonyos tehát, hogy a dialogus-szerző nem vehette az egész anyagát Aristotelesből; vagy Aristoteles rövid tudósítását bővítette ki tudálékosan (Pavlu felfogása 32), vagy pedig egy gazdagabb forrást használ. Hiszen tudjuk, hogy Thukydidesen kívül más források, Thukydidest kiegészítők, vagy helyesbítők is forog-

<sup>26</sup> Wilamowitz i. m. 119.

<sup>27</sup> Pavlu i. m. 31 kk.

<sup>28</sup> Pavlu alapvető tévedése, hogy a Hipparchos-betétet komolyan veszi. V. ö. előbb 47 kk.

tak közkézen.<sup>29</sup> Tehát ez még nem lehet döntő bizonyíték Aristoteles felhasználására.<sup>30</sup>

De lássuk Pavlu „direkt” bizonyítékát: (i. m. 33)

„Aristot. Ἀθ. πολ. XVI, 7: διὸ καὶ πολλῶν ἐ... το, ὥς ἡ Πεισιστράτου τυραννὶς ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος εἴη: συνέβη γὰρ ὕστερον δια(δε)ξαμένων τῶν υἱῶν, πολλῶ γενέσθαι τραχυτέραν τὴν ἀρχήν.

Hipp. 229b Ἰππάρχου ἀποθανόντος τρία ἔτη ἐτυραννεύθησαν Ἀθηναῖοι ἐπὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἰππίου. καὶ πάντων αὐτῶν παλαιῶν ἡκουσας, διὰ ταῦτα μόνον τὰ ἔτη τυραννὶς ἐγένετο ἐν Ἀθήναις, τὸν δ' ἄλλον χρόνον ἐγγύς τι ἔξω Ἀθηναῖοι ὥσπερ ἐπὶ Κρόνου βασιλεύοντος.

„Man erkennt auf den ersten Blick, dass die Darstellung im Hipparch eine scharfe Polemik, enthält. Der Verfasser bekämpft da sichtlich einen Schriftsteller seiner Zeit — darum der scharfe Gegensatz πάντων τῶν παλαιῶν — der behauptet hatte dass die Athener nicht bloss die drei Jahre nach der Ermordung des Hipparch, sondern die ganze Regierungszeit der beiden Brüder als harte Tyrannei empfunden haben, und verweist ihn auf alle alten Quellen, wo er sich darüber Belehrung holen könne, dass die Althener nur die drei Jahre der alleinigen Regierung des Hippias (ταῦτα μόνον τὰ ἔτη) geknechtet wurden. Nun behauptet gerade das, was er bekämpft, Aristoteles an der eben ausgeschriebenen Stelle“.

Én Pavlunak ezt az állítását — amitől tulajdonképpen az egész okoskodása függ — mintha Aristoteles azt mondaná, hogy *mindakét testvér egész uralkodása idejét érezték kemény tyrannisnek az athéniek*, kétségbe vonom. T. i. ezt Aristoteles egyáltalán nem állítja. Sőt egészen világosan kimutatja, hogy tulajdonképpen csak Hipparchos megöletése után kezdődött Hippias kemény zsarnoksága. Lássuk csak az egész összefüggő előadást, mert e kikapott rész látszólag Pavlut igazolja.

Aristoteles szerint „Peisistratos... inkább alkotmányosan,

<sup>29</sup> U. Wilamowitz-Moellendorff: Aristoteles und Athen II. 99 kk.

<sup>30</sup> Viszont Aristoteles sem igen ismerhette a dialogust, mert sem a Homeros-redactiót, sem a hermák felállítását nem említi. De talán az is lehet ennek a magyarázata, hogy az egész betétet tréfának, nem komoly dolognak tartotta? Különben is ez a szűkszavú jellemzés nem is törekedett nyilvánvalóan a teljességre.

mint zsarnokilag igazgatta az államot (XIV, 3); *φιλιάνθρωπος ἦν καὶ πρὸς* (XIV, 2); *διὸ καὶ πολλὰκις [ἀκούειν ἦν], ὥς ἡ Πεισιστράτου τυραννὶς ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος εἴη συνέβη γὰρ ὕστερον διαδεξαμένων τῶν υἱέων, πολλὰ γενέσθαι τραχύτεραν τὴν ἀρχήν* (XVI, 7).<sup>31</sup> Pavlunak abban igaza van, hogy itt Peisistratos szelid uralkodásával szembe van állítva a fiainak keményebb uralma. De a következő fejezetekből kitűnik kétségtelenül, hogy először a fiúk is „ugyanolyan módon“ kezdték a kormányzást (*τελευτήσαντος δὲ Πεισιστράτου κατεῖχον οἱ υἱεῖς τὴν ἀρχήν, προάγοντες τὰ πρᾶγματα τὸν αὐτὸν τρόπον* XVII, 3); Hippias volt az idősebb és a természettől fogva is józan politikus, tehát ő kormányzott (*ἦσαν δὲ κύριοι μὲν τῶν πραγμάτων διὰ τὰ ἀξιώματα καὶ διὰ τὰς ἡλικίας Ἱππάρχος καὶ Ἱππίας, πρεσβύτερος δὲ ὢν ὁ Ἱππίας καὶ τῇ φύσει πολιτικὸς καὶ ἐμψύχων ἐπεσιάτει τῆς ἀρχῆς* XVIII, 1); Hipparchos is békés, munkakedvelő volt (XVIII, 1); csak Thettalos erőszakos; gőgös magaviselete okozott sok bajt (*Θετταλὸς δὲ νεώτερος πολὺ καὶ τῷ βίῳ θρασὺς καὶ ὑβριστής, ἀφ' οὗ καὶ συνέβη τὴν ἀρχήν αὐτοῖς γενέσθαι πάντων τῶν κακῶν* XVIII, 2). Itt azután az összeesküvés keletkezését, Hipparchos megölését írja le Aristoteles (XVIII, 2—6), és megállapítja, hogy tulajdonképpen csak ezután vált a zsarnoki uralom nyomasztóbbá (*μετὰ δὲ ταῦτα συνέβαινεν πολλὰ τραχύτεραν εἶναι τὴν τυραννίδα* XIX, 1).

Tehát ebben a tekintetben teljes a megegyezés Thukydides és Aristoteles között: *tulajdonképpen csak Hipparchos megölése* — személyi, szerelmi okból — *váltotta ki Hippias kemény zsarnoki uralmát.*<sup>32</sup> Még a belső formát illetően is teljesen ugyanúgy van ez Thukydidesnél is. Thukydides először kijelenti, hogy Peisistratosnak és fiainak a zsarnoksága a vége felé nagyon nyomasztó volt (VI, 53, 3), s később a részletes tárgyalás során kiderül, hogy tulajdonképpen csak Hipparchos megölése után lett nyomasztóbbá a zsarnoki uralom. Ugyanez a helyzet Aristotelesnél is. Tehát egy természetes, összefoglaló általános kijelentésről van csupán szó, mely csak a szövegből erőszakosan kiragadva ad alkalmat — mint Pavlu tette — „éles

<sup>31</sup> Fr. Blass szövegét használom. Aristotelis *Πολιτεία Αθηναίων*, Lipsiae 1898.

<sup>32</sup> Lényegében Herodotos is ezt mondja, csak ő nem ad okot Hipparchos megölésére. (V. 55).

„polemia“ feltételezésére. Tulajdonképen a dialogus szerzője is ugyanazt mondja, amit Aristoteles vagy Thukydides, tehát szó sincs ezen a helyen polemiáról. Különben is, ha komolyan polemizálni akarna a dialogus-szerző, — mint Pavlu állítja — akkor miért nem tér ki Hipparchos idősebb volta bizonyítására? Hiszen ő egészen mást állít, mint a történetírók! De hát egészen világos, hogy a szerzőnek egyáltalán nem a történeti tudósítás a fontos, és ő nem akar komolyan polemizálni.

Ezzel Pavlu legfőbb érve elesett. Ha itt mégis valami tréfa „polemia“ volna felfedezhető, akkor az vonatkozhatnék Thukydidesre is; de persze akkor a dialogus késői voltának objektív bizonyítéka (az Aristotelestől való függés) kútba esett.

Tehát polemia nincs, de azért valami egyezés kimutatható. Aristoteles is, a dialogus szerzője is úgy beszél a régi tyrannisoról, mintha az Kronos aranykorával összehasonlítható volna. „... διὸ καὶ πολλὰκις [ἀκούειν ἦν], ὥς ἡ Πεισιστράτου τυραννὶς ὁ ἐπὶ Κρόνον [ο υ] βίος εἴη“ (Aθ. πολ. XVI, 7) A dialogus-szerző a két fiú közös uralmáról mondja: „... τὸν δ' ἄλλον χρόνον ἐγγύς τι ἔξων Ἀθηναῖοι ὥσπερ ἐπὶ Κρόνον βασιλεύοντες (229b).” Hogy ennek alapján azonban valami közeli rokonság nem állapítható meg, azt már Wilamowitz kimutatta: „Es ist das ein Schlagwort, das natürlich der guten alten Zeit oft gegeben worden ist: so der Zeit des Aristeides von den Bündnern nach der Steigerung ihrer Lasten (Plut. Arist. 24). Die Liberalität Kimons führt τὴν ἐπὶ Κρόνον μυθολογουμένην κοινωνίαν ins Leben zurück (Plut. Kim. 10). Es können das, obwohl für die letzte Stelle Theopompos als Vorlage Plutarch's sicher ist, ganz wohl Plutarch's eigene Wendungen sein, denn dasselbe-Bild hat z. B. auch Philon zum Preise der Regierung des Tiberius gebraucht (leg. ad Gaium 547 M.) Es ist also nicht dieser eine Ausdruck, der eine nahe Verwandtschaft zwischen Aristoteles und jenem unbedeutenden Producte der platonischen Schule bewiese, die liegt vielmehr in der ganzen Auffassung der Tyrannenzeit und speziell des Hipparchos, und das einzelne Wort zeigt nichts, als dass beiden eine bereits stilistisch geformte Überlieferung vorlag. Nun ist doch auch Aristoteles in der platonischen Schule Jahrzehnte lang gewesen, hat enge Beziehungen immer mit ihr unterhalten, kein Wunder, dass er sich auch mit ihren geschichtlichen Forschungen und Anschauungen vertraut zeigt: er hat

sie nicht angeregt oder geführt, aber er hat wie jeder Schulgenosse Anteil daran und Anspruch darauf“ (i. m. 119).

Azonkívül megállapítja Wilamowitz, hogy Aristoteles itt Peisistratosról beszél, a dialogus szerzője pedig a fiai uralmáról. Ezt Pavlu is elismeri. Csak abban kell igazat adnunk Pavlunak, hogy a τὸν ἄλλον χρόνον értelme kiterjeszthető Peisistratos uralmára is. De ez már nem fontos; mert ha közvetlen polemia nem állapítható meg Aristoteles és a Hipparchos között — mintahogy reméljük, sikerült ezt kimutatnunk — akkor a tartalmi egyezések jelentéktelenek: hiszen Thukydides óta köztudomású dolgokról van itt szó.

Megállapíthatjuk tehát ezek után, hogy Aristoteles előadása és a Hipparchos között nincs olyan kapcsolat, amelynek alapján egyiknek a másiktól való függősége objektíven igazolható lenne. Pavlu alapvető tévedése, hogy a Hipparchosban komoly történeti tendenciát lát, holott az egész betét tiszta tréfa. Tehát komoly polemiaról nem is lehet szó. Ami történeti adat mégis előfordul, az mind megtalálható egyrészt már Herodotosnál és Thukydidesnél, másrészt azokban a forrásokban, amikből Aristoteles is merített.<sup>33</sup> Hogy másra támaszkodott a dialogus szerzője, még az is bizonyítja, hogy adataiban bővebb, mint Aristoteles.

Ezzel az egyetlen objektív bizonyíték, amellyel a Hipparchost a IV. sz. második felébe kényszeríthettük volna, elesett.<sup>34</sup> Mert Wilamowitz kísérlete — nyelvi alapon az egyetlen ὃ γλυκύτατε megszólítás miatt az új komédia idejébe utalni a dialogust — nem állja ki a kritikát, mint Friedländer meggyő-

<sup>33</sup> Wilamowitz i. m. 120.

<sup>34</sup> Geffcken az Ethica Nicomachea és a Hipparchos között lát szoros kapcsolatot: „Endlich betone ich, dass ein Gespräch über das Wesen der φιλονεξία nichts anderes sein wird als eine Dialogisierung aristotelischer Charaktere: vgl. 230ac und E. N. 1129b 1 ff. (über die πλεονεξία)“ (i. m. Anm. 159). Ezzel szemben hangsúlyoznunk kell, hogy a Hipparchosban a φιλονεξία-ról, Aristotelesnél a πλεονεξία-ról van szó. Lényegileg ezek a fogalmak természetesen megfelelnek ugyan, de nem jelentéktelen: ez a kifejezésbeli különbség, ha közvetlen kapcsolatról van szó. Amellett éppen úgy lehetséges, hogy a platonai iskolában közkezen forgó dialogus-témáknak: περί δικαίου, ἀδίκου stb. rendszerező összefoglalása ez az aristotelesi hely (v. ö. még E. N. 1129a—1138b), s nem új dialogusok kiinduló pontja.

zöen rámutatott.<sup>35</sup> Egyébként nyelvi szempontból még a sajátos *vaiçi* (232a) szócskán kívül, amely szintén már korábban is előfordul (V. ö. Sophokles: Oedipus rex 684) semmi sem található, ami Platon vagy a IV. sz. első felének nyelvhasználatától eltérő volna. Tehát a történeti betéttel kapcsolatos tárgyi bizonyítékok vagy a dialogus nyelve nem teszik lehetetlenné, hogy a kis dialogus a IV. sz. első felébe fölvihető legyen. S így Platon szerzősége föltételezhető: Befejezésül tehát azt kell még megvizsgáljunk, hogy Platon kétségtelenül hiteles fiatalkori művei közé besorozható-e a mi kis dialogusunk? Ha ugyanis a Hipparchos hiteles, akkor csak Platon legfiatalabb irodalmi alkotásai közé tartozhatik; ez minden kétségen felül áll.<sup>36</sup>

### A Hipparchos és Platon.

Legelőször is a külső, szerkesztési eltéréseket kell sorba vennünk. Már a Minos-Hipparchos párhuzamnál megemlítettük azokat a föltűnő szerkesztési sajátságokat, amik miatt a filológusok nagy része egy Minos-Hipparchos dialogus-párról beszél, majd ezen az alapon Platon szerzőségét vitatja. Most tehát csak röviden — a Platonnal való összevetés céljából — újra kiemeljük a főbb vonásokat.

Föltűnő, hogy a beszélgetés rögtön a témával kezdődik; semmi bevezetés. Sőt a beszélgető társ is egészen ismeretlen marad: *ἐταῖρος*. Ez Platonnál egészen szokatlan. Vegyük csak a Protagoras gazdag és mozgalmas prooimionját, vagy akár az egyszerűbb Ion és a kisebbik Hippias finom megindulását. Mindenütt meglehetősen hosszú az út, míg a tulajdonképeni témához jutnak. Friedländer érve: „Immerhin fällt der Menon ganz ähnlich mit der Tür ins Haus“ (i. m. 118) csak részben talál.

<sup>35</sup> „Der Versuch von Wilamowitz (Platon) II. 415 (vgl. denselben im Kommentar zu Menanders Schiedsgericht 52), den Dialog wegen der Anredeform *ὁ γλυκύτατε* in die Zeit der Neuen Komödie zu verweisen, beruht auf einem Irrtum. Denn im Hipparch ist es gar nicht jene „verbreitete schmeicheleische Anrede“ der Neuen Komödie (welche übrigens wohl mit gutem Grunde nur die Form *γλυκύτατε* ohne *ὁ* zu kennen scheint), sondern hat einen sehr spezifischen Sinn, ganz wie *ὁ ἡδιότε* im Staat I. 348c, zu dem es sich verhält wie *ὁς γλυκύς ἐστι* (Gr. Hippias 288 B) zu *ὁς ἡδύς ἐστι* (Gorg. 491 E. Euthyd. 300 A) ...“ Friedländer i. m. 117.

<sup>36</sup> V. ö. Friedländer i. m. 127.

T. i. itt Sokrates rögtön nevén szólítja Menont, sőt a társát is megnevezi, Aristipposzt; majd hosszan beszél Gorgiasról és thessaliaiakról (Menon 70abc). Tehát itt mégis csak van egy kis bevezetés, és az egész jelenet egyáltalán nem személytelen. S azonkívül a Menon már bizonyosan nem az első dialogusok közül való. Míg a Hipparchos csak a legelső között lehet; ezt Friedländer is elismeri.<sup>37</sup> Tehát ez a szerkesztési különbség mindenestre eléggé föltűnő.

A Hetairos mindvégig ismeretlen marad, bár jellemének egy-két vonása csakugyan felszínre jut. Már a tartalmi áttekintésnél láttuk, hogy a Minos egészen gyámoltalan árnyalakjánál jóval szívesebb. „Er tritt plastisch genug vor uns hin als ein junger Mensch, der, selbstbewusst und offen, kein Blatt vor den Mund nimmt, wenn ihn die Fragen des Sokrates ungeduldig machen oder ihn zu täuschen scheinen oder zu Zugeständnissen nötigen, die er doch im Innern nicht anerkennen kann“ mondja Eckert (i. m. 47—8). Ez igaz; de hol van ez a Hetairos attól a színes képtől, ami a kisebbik Hippiasban élénk tárul? Hiszen itt megtudunk Hippiasról szinte mindent; hogyan öltözködött, viselkedett, mivel foglalkozott, mire volt különösen büszke stb. stb. Vagy egy egész kis dráma tárul elénk, mint a Protagoras gazdag bevezetésében.<sup>38</sup> Kallias házában vagyunk: a ház elülső oszlopos folyosóján Protagoras sétál fel és alá tisztelőitől és tanítványaitól körülvéve, a szembenfekvőben egy széken ülve tanít Hippias, míg az egyik szobából Prodikos mély basszus hangja hallatszik ki; ő t. i. minthogy beteges volt, fekvőhelye mellé hívta hallgatóit (Protag. 314e kk.). Az ember szinte megfélekedezik arról, hogy itt a dialektikus fejtegetés áll majd a középpontban; annyira leköti figyelmét a gazdag és színes kép, a jellemzés drámai változatossága. S így van ez mindenütt Platonnál a kétségtelenül hiteles korai dialogusok bevezetésében.<sup>39</sup> Platon költő is volt, állítólag (Diog. Láért. III. 5) és nagyon valószínűleg drámaírással kezdte irodalmi tevékenységét; a drámától indult ki. S innen érthető, hogy a dialogusok

<sup>37</sup> L. előbb 36. j.

<sup>38</sup> Csakugyan egy dráma lebegett mint minta Platon szeme előtt. Eupolis *Κόλακας* c. darabja. L. Platon: Protagoras von W. Nestle. 1931, 50.

<sup>39</sup> V. ö. még Ion, Laches, Charmides stb.

jelenetei is egészen élethűek, a személyeket kitűnően jellemzi: szinte azt mondhatná az ember, hogy ezek a jelenetek *magukért* vannak, függetlenül a filozófus logikai gondolatsoraitól, Platon ezekben a maga költői ösztönét élte ki. Csak később (először a Menonban) szorul ez a dramatizáló ösztön — a gondolati elem bősége miatt — a háttérbe.

Mindezek fontos szempontok egy korai dialógus megítélése szempontjából; bármennyire iparkodik is Eckert ezt pusztá külsőséggnek minősíteni (i. m. 47). Itt tehát lényeges eltérések tapasztalhatók a Hipparchos hátrányára.

Még egy nagyon föltűnő sajátága van a Hipparchosnak: hogy a betét a történetből veszi a tárgyát. Bár igaz az, hogy itt nem a történelem a fontos — hiszen az egész csaknem tiszta tréfa — de az anyag kétségtelenül történeti, s ez a szerző történeti érdeklődésére mutat. Viszont köztudomású, hogy Platon fiatalkori dialógusai között egyet sem találhatunk, hol a történeti érdeklődés ilyen formában s ilyen mértékben jutna kifejezésre.

A Gorgiasban Archelaos élete és tetteinek hosszabb leírását látjuk (470d—471d). Ez azonban még nem történelem, hanem egykorú példa az igazságtalanságra; s bele van szöve teljesen a dialógusba. Perikles, Kimon, Miltiades és Themistokles, az V. sz. nagy történeti nevei szintén előfordulnak (515c kk.) De nem ismerteti Platon a történeti szereplésüket, hanem csak a kudarcukból, a nép későbbi elfordulásából helytelen „nevelő” politikájukra következtet, és mereven elítéli őket. Azt akarja kimutatni, hogy egyedül Sokrates az igazi nevelő, s így az igazi politikus is. Tehát ezek, a közelmúlt még elevenen ható nagy emberei is csak mint rövid, frappáns példák szerepelnek a dialógus gondolatmenetébe szigorúan beleolvasztva. Részben ugyan-ezek a nevek s azonkívül még Thukydides is szerepelnek a Menonban (93d kk.); de itt is csak mint illusztrációk az okfejtés igazolására; hogy az erény nem tanítható.

A már nem egészen fiatalkori Menexenosban bukkannak föl először valóságos történeti részletek. Eltekintve attól, hogy a hitelességet még most is vitatják, világos, hogy itt az *elődös*-ből a halotti beszéd műfaji sajátosságából következnek a történeti visszapillantások. Mindamellet megmarad Platon a görög nép eleven emlékezetében élő nagy-hősi küzdelmek mellett az V.



században; nem nyúlik vissza Peiristratos homályba vesző alakjáig.

Megállapíthatjuk tehát, hogy Platon történeti érdeklődése lassan fejlődött. S tulajdonképpen csak a Nómoiban mutatható ki valóságos történeti érdeklődés, hol már fölbukkan az az Arisztotelésnél beteljesülő gondolat, hogy az egyes államformák történeti vizsgálata adhatna csak igazi helyes alapot a jó államforma megalkotására (Nómoi 676abc). Már pedig ami a Hipparchos betétjét illeti, ott meglehetősen részletességgel — ha tréfas céllal is — tárgyalatik Hipparchos legendás alakja és a zsarnokgyilkosok motivumai. Lélektanilag nehezen volna magyarázható, hogy Platon ez első termékében ilyen részletesen anekdotázna a VI. sz. történeti szereplőiről, viszont a mellette és utána következő dialogusok hosszú sora mindig csak költői idézetekkel, interpretációkkal<sup>40</sup> akarja a dialógus gondolatmenetét felfrissíteni vagy tovább vinni. Nem volna valószínűbb feltevés tehát, hogy itt már az Akademiában lassan meginduló történeti kutatás nyomait észlelhetjük egy ügyes tanítvány anekdotázó feldolgozásában?

Látjuk tehát, hogy ezek a sajátos eltérések már igenis döntően eshetnek latba a hitelesség kérdésében. De mielőtt a végleges conclusiót levonnók, Eckert és Friedländer párhuzamait kell még közelebbről megvizsgálnunk. Eckert tétele: „Hat die vielfach angezweifelte Echtheit des kleineren Hippias an der Bezugnahme des Aristoteles eine starke Stütze, so nimmt an diesem Vorteil mittelbar ein anderer kleiner Dialog teil, den man mit Unrecht verdächtigt hat. Der Hipparchos nämlich, das Gespräch über den Gewinnsüchtigen, ist dem Hippias so nahe verwandt, dass man die beiden entweder zugleich verwerfen oder zugleich als platonisch anerkennen muss“. (i. m. 46—7). Lássuk csak a két dialógust kissé közelebbről.

A kisebbik Hippias jóval hosszabb, színesebb, elevenebb. Sokrates finom iróniája végig húzódik az egész dialóguson. A „nagy“ és „híres“ Hippias adott elő, Sokrates nem értett mindent világosan, szeretne valamit megkérdezni. Nagyon félénk, csak Eudikos bátorítására meri Hippiastról megszólítani

<sup>40</sup> V. ö. Protag. 339b-kk; a kisebbik Hippias 365a, 370a-kk; Laches 191ab; Politeia I. 331a stb.

(363abc). Lassan-lassan jön meg a bátorsága. Csak a dialogus közepén, mikor Hippias sokirányú, polihisztor-tudományáról beszél mindinkább fölülkerekedő finom gúnnival, tűnik ki lassankint Sokrates iróniájának fölénye (368a—369a). A zavarban levő és a fonalat elvesztő Hippiast — híres mnemotechnikáját emlegetve — ki is gúnyolja (369a). Így megy ez ebben az alázatos-fölélnyes modorban a dialogus végéig, ahol Sokrates aztán Hippiast végleg elintézi: Látod, Hippias, így tévelygek én hol ide, hol oda, s sohasem tudok megállapodni; de ez nem is csodálatos, hogy én vagy más laikus ember nem tud eligazodni; de hogy ti, „a bölcsek“, sem tudtok kiutat találni, ez már szomorú dolog; ránk nézve is, kik hiába fordulunk hozzátok (376c).

Itt már Hippias, a tudós polihisztor, a kevély, büszke szofista teljesen összeomlik; semmi sem marad meg a dialogus elején meglevő büszke öntudatból: bátortalan *ἀπορία* lett belőle. Épen ez volt Sokrates célja. Ezért nem felel meg az igazságnak Eckert megállapítása a két dialogus rövid összevetésében: „Gemeinsam ist den beiden Gesprächen eine Erquickungspause zwischen den dialektischen Partien; *die Kosten der Unterhaltung trägt dabei im Hippias der geduldige Homer, im Hipparchos der Tyrann dieses Namens...*“ (47 l.). Nem Homerosról van itt szó, Homeros csak eszköz, aminek segítségével Hippiast falhoz állítják. *Hippias a középpont; ő áll az érdeklődés homlokterében; az ő részletes jellemzése alkotja a dialogus középső nyugvó pontját* (368b—e); — *ez felel meg formailag a Hipparchos betétiének!* — s az ő tökéletes zavara és tehetetlensége a dialogus vége s egyúttal célja. Szinte nem is a téma a fontos — hiszen minden sokratikus rögtön átláthatta, hogy tulajdonképen senki sem vétkezik teljes tudatossággal (v. ö. 376b), ez az aporia megoldása; csak Hippias nem jön erre rá — hanem Hippias kudarca.<sup>41</sup> Csak melleleg jut — szinte ki sem bontva<sup>42</sup> — a tárgyi szempont érvényre, minit egyetlen lehetséges megoldás: *οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει*.

Ezt találom én a leglényegesebb és művész-szerkesztői szempontból döntő jelentőségű különbségnek: *a Hipparchosban már a tárgyi szempont a döntő, szinte egyeduralkodó; a témá-*

<sup>41</sup> V. ö. Wilamowitz: Platon I. 139 (2. kiad.).

<sup>42</sup> „Ὁ ἄρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποίων, ὃ Ἰππία, εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός (376b).“

val. kezdődik, gyors<sup>43</sup> tempóban kibomlanak a különböző megoldási lehetőségek, előkészítés nélkül kapcsolódik bele formailag föltűnő lazán a betét,<sup>44</sup> s mindvégig a *γλωσσολογία* dialektikus vizsgálata marad a lényeges elem. Meg kell tehát állapítanunk máris, hogy a kisebbik Hippias és a Hipparchos összevetése olyan lényeges belső-formai különbségeket vetett felszínre, a művészalkotó érdeklődése olyannyira másirányú mindakettőben (a Hippiasban személyi-szatirikus, a Hipparchosban — a betét üdítő, de a tárggyal laza összefüggésben levő humorától eltekintve — szinte szárazon tárgyi), hogy mi e két dialogust egy szerző munkájának nem mernők tartani. Különösen azért nem, mert ha Platon írta mindakettőt, időben szinte egybeesnek, mert hiszen a Hipparchos is csak „kezdő” dialogus lehet.<sup>45</sup> S ilyen merőben különböző belső forma egyidőben? Nem valószínű. Ezt bizonyítják a többi kétségtelenül hiteles fiatalkori művei is, hol mindenütt a szcenírozás, a drámai elem igen fontos szerepet játszik, és művészi szempontból *lényeges* része a dialogusnak. Ezt jól utánozni nehezebb lett volna, ehhez a művészi, írói készség nagyobb foka kell, mint egy téma egyszerű dialektikus kifejtéséhez.

Eckert: „Lebensnerv des Hipparchos wie des Hippias ist die Freude an der siegenden Kraft der sokratischen Paradoxien“

<sup>43</sup> Jóval rövidebb, mint a Hippias. Ez a szigorúan tárgyhoz ragaszkodó, gyors tempó szintén nem platonai vonás. Platonnál éppen bizonyos lassúságot, kényelmességet, elidőzést egy-egy problémánál, kitéréseket lehet megfigyelni. V. ö. pl. éppen a kis Hippias 369bcd, 372abc; vagy v. ö. pl. a Charmides hosszadalmas bevezetését s utána még a dialektikus fejtegetések gyakori kitéréseit: Charm. 161bc, 162bc, 169cd stb.

<sup>44</sup> Ha konkrét akadálya nincs is Eckert és Friedländer belekapcsoló magyarázat-kísérleteinek (l. előbb 49 kk.), mégis komoly kétséget ébreszt bennünk az a tény, hogy Platon itt túlságosan sokat hagyott volna az olvasó fantáziájára. A Politeia és a Protagoras még nem lehettek készen, s így azokból még nem lehetett „visszakövetkeztetni”; a szerző maga pedig itt a legcsekélyebb utalást sem adja a *φιλοτιμία*-ra, mint már a Protagorasban, még kevésbé a *φιλοσοφία*-ra, amit Friedländer szeretne a Politeia alapján belemagyarázni ebbe a „legkorábbi” termékbe.

<sup>45</sup> En Ueberweg-Praechter fölosztásával szemben — amely szerint a kisebbik Hippias már a dialógusok második csoportjába tartozik (i. m. 239) — Wilamowitz (Platon I.<sup>2</sup> 135 kk.) és Geffcken (i. m. 42 kk.) fölfogásához csatlakozom, kik a kis Hippiazt az Ionnal együtt a legelső dialógusok közé sorozzák.

(47. l.). A beszélgetés anyaga mindenesetre sokrates-platoní;<sup>46</sup> s a sokratesi tiszta fogalmakkal szemben „a társ” persze hamarosan megzavarodik; ez igaz. De a hitelesség megállapításánál nem az átvett anyag a döntő jelentőségű, hanem a művészi formálás módja; hiszen ezt tökéletesen tulajdonképpen sohasem lehet ellesni.

Mindent összevéve a két dialogus összehasonlításánál az első benyomás is, a mélyebb betekintés és az érvek mérlegelése is csak azt a meggyőződést erősíti bennünk, hogy a Hipparchos szerzője nem lehet Platon. Ez a kis dialogus nem egészen értéktelen, bizonyos elevenséget — a betétben a tréfás hangot — a gondolatok sokrates-platoní jellegét nem tagadjuk, de hol van ez a kis Hippias gazdag, művészi kidolgozottságától?

A hitelességet védő Eckert és Friedländer még egy fontos érvére kell kitérnünk. Szerintük a Hipparchos-betét és a Protagoras Simonides-interpretációja között külső, szerkesztési és belső, lényeges rokonság van. Vegyük először a szerkesztés módját.

A Protagorasban — nem szólva most arról, hogy itt a szokásos költői idézetek magyarázata fordul elő, míg a Hipparchosban történeti tárgyú a kitérés (l. előbb 22 kk.) — az idézetek a témába kapcsolódnak bele; nem külsőséges összefüggés van, mint a Hipparchosban. S ezt Platon szükségesnek látta hangsúlyozni: „... ἔσται τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ αὐτοῦ μὲν περὶ οὐπερ ἐγὼ τε καὶ σὺ νῦν διαλεγόμεθα, περὶ ἀρετῆς, μετενληγμένον δ' εἰς ποιήσιν τοσοῦτον μόνον διόσει,” (339a). Itt tehát Platon világosan rámutat; nem hagyta az olvasó fantáziájára, hogy az csak hosszas és mélyreható vizsgálódás után tudjon összefüggést látni a betét és tárgy között, mint a Hipparchosban. Ott ugyanis, mint tapasztaltuk, csak formális összefüggést ad a szerző (229b), de a tárggyal való kapcsolatot ravaszul eltitkolta. Ez, úgylátszik, nem Platon szokása; vagy legalább is a Protagorasra nem szabad hivatkozni.

<sup>46</sup> Mindamellett meg kell jegyeznünk, hogy a téma is egyszerűbb mint a hiteles korai dialogusokban. Itt a „hasznóneső” csúfnevről van szó, míg a Protagorasban az erények egysége és taníthatósága, a Lachesben az *ἀνδρεία*, a Charmidesben a *σωφροσύνη*, a Politéia I-ben a *δικαιοσύνη*, az Euthyphronban a *δοῖον* a vita tárgya. Egyedül az Ion hasonló egyszerű témájú, (a rhapsódos szerepe az interpretációban); viszont gazdag a személynévszatirikus jellemzésben.

De hogyan magyarázzuk a föltűnő hasonlóságot a Protag. 343bc és a Hipparchos 228de között? A Protagorasban a becsvágyó Simonides Pittakos híres mondását (*Χαλεπὸν ἐοθλὸν ἔμμεναι*) akarja a maga verseivel legyűrni és így akar hírnévre szert tenni az emberek között. Viszont Hipparchos Delphi híres gnómáit (*Γνώθι σαυτὸν, Μηδὲν ἄγαν*) akarja lefőzni a maga pentametereivel. Még feltűnőbb, hogy a Protagoras e helye is adja ugyanezeket a delphii bölcs mondásokat; tehát világos, hogy mindkét dialogus szerzőjének ugyanazok a gondolatok viláldztak a fejében! Simonides ezt „*ἔτε φιλότιμος ὢν ἐπὶ σοφίᾳ*“ tette, azaz becsvágyból; a Hipparchosban ugyan nincs ez kimondva; de lényegében Hipparchos eljárásának rugója is ugyanaz a *φιλοτιμία*. A belső hasonlóság tehát minden kétségen felül áll. Mármost az a kérdés, hogy egy szerzőnek két belsőleg rokon helyével állunk-e szemben, vagy pedig a Hipparchos-hely egyszerűen utánzás. Én azt hiszem, hogy már az eddigiek alapján is csak az utóbbi megoldás lehet a legtermészetesebb: a kis dialogus szerzője előtt már ismeretes volt a Protagoras Simonidésének eljárása. S ezt egy első pillantásra talán jelentéktelennek látszó, de lélektani szempontból fontos érveléssel tudom magából a Protagorasból igazolni. Amikor Platon Delphi híres gnómáit emlegeti, előre bocsátja: „*ἃ δὴ πάντες ἡμνοῦσιν*“ (343b). *Mindenki* dicséri, elismeri ezeket a bölcs mondásokat; Platon itt még semmit sem tud arról, hogy igenis akadt valaki, még pedig nem akárki, hanem Athén történetének egyik híres alakja, ki nem ártallotta ezeket lekicsinyelni és a maga „bölcs“ verseivel helyettesíteni! Már pedig ha ő írta volna a Hipparchost — ugyanis kétségtelen, hogy ez esetben az a gazdag és színes Protagorasnál csak korábbi lehet<sup>47</sup> —, akkor tudna róla; legalább is megjegyezné, hogy a Hipparchost kivéve mások elismerik a delphii gnómákat.

A belső, lényeges hasonlóság tehát a két hely között megállapítható. És egyúttal az is bizonyos, hogy ha Platon írta volna a Hipparchost is, akkor a Protagoras idézett helye nem lehetne úgy megírva, ahogy van. Tehát bizonyosnak látszik, hogy a Hipparchos a Protagoras után készült és ezt a helyet szem előtt tartotta. S ezzel Friedländer legfőbb érve megdőntöttnek te-

<sup>47</sup> V. ö. előbb 20. l.

kinthető. Igaz ugyan, hogy Hipparchos cselekvésében ugyanaz az „Ehrliche“ csillan meg, mint Simonidesnél a Protagorasban, s így világos, hogy platonai gondolatok bukkannak föl: a *φιλοκέρδεια* után a *φιλοτιμία*, de egyúttal az is kétségtelen, hogy itt Platon meglehetősen finom, de világosan észrevehető utánzásával állunk szemben. Annyiban azonban mégsem nevezhető ez az utánzás szerencsésnek, mert amíg a Protagorasban szerepel a *φιλότιμος* szó — megjelölve Simonides cselekvésének az értékét az *ἀρετή* szemszögéből —, addig e kis dialogusban, hol sokkal nagyobb szükség volna ilyen utalásra, hogy a gondolatmenetbe valamiképp beleilleszthessük a betétet, minden ilyen utalás elmarad. Ellenben a tisztán formális bekapcsolás (229b) előtt és után a történeti anekdóták — minden rámutatás nélküli — elbeszélése következik.

Mindezt összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a művésziszemélyi elem teljes hiánya, a történeti tárgyú betét, a szerkesztésbeli eltérések és a dialektikus fejtegetések szigorúan tárgyi, gyorsabb tempója határozottan elválasztják ezt a kis dialogust a kétségtelenül hiteles platoniaiaktól. Azok a párhuzamok — a kisebbik Hippiasszal és a Protagorasszal való összevetések — amelyekkel a hitelesség védői bizonyítani akarnak, nem szerencsések. Mert e két dialogus olyan színes és életszerű, gazdag és művésziesen kidolgozott, hogy a Hipparchos feltűnően szegényesnek látszik mellettük. A személyi elem ezekben egészen szerves része a dialogusnak, mint ezt különösen a Hippiasnál kimutattuk. Ami kétségtelen egyezés van a Protagoras és a Hipparchos betéte között, annak egyetlen természetes magyarázata, hogy a Hipparchos szerzője ismerte már a Protagorast; tehát Platon finom utánzását legalább e helyen konkrétan megállapíthatjuk. Az az önmagában lehetséges föltevés, hogy Platon legelőször ilyen szinten dialogussal indult volna el, Platon korán jelentkező írói hajlama miatt egyáltalán nem valószínű. S objektív akadály is van: a történeti tárgyú betét, ami a fiatal Platon történeti érdeklődése hiánya miatt nem volna magyarázható. Tehát vizsgálódásunk alapján *a Hipparchos-dialogus szerzője nem lehet Platon.*

Kinek tulajdonítsuk hát ezt a magában nem egészen értéktelen, fejtegetéseinek eleveensége és érdekes betéte miatt figyelemre méltó kis dialogust? Konkrét választ adni rendkívül nehéz.

De a nyomok az akadémiába, még pedig a pontusi Herakleideshez vezetnek.<sup>48</sup> Egészen világos ugyanis, hogy a beszélgetés anyaga egyszerű ugyan, de a problematikájában, példáiiban teljesen sokrates-platoni. A nyelvében sincs semmi olyan feltűnő sajátosság, amely a IV. sz. első felénél későbbre utalna kényszerítően. Tehát az Akadémiában kereshetjük a szerzőt, s a nyomok, mint már többen észrevették,<sup>49</sup> Herakleideshez vezetnek. Herakleides az első a jelentősebb akademikusok közül, kinek a történeti érdeklődése már számbavehető.<sup>50</sup>

Igaz ugyan, hogy ő még nem volt komoly történet-kutató, az ő érdeklődése elsősorban a különösre, a csodálatosra, a kúriozumokra terjedt ki. De hisz épen ezt látjuk a Hipparchosban is. A Hipparchos-betét nem komoly történeti tudósítás, vagy polemia, mint Pavlu gondolta, hanem tulajdonképen jóízű anekdoták sorozata. S amellet egészen figyelemre méltó, hogy Herakleidesről biztosan tudjuk, hogy Peisistratossal is foglalkozott (fr. 27ab, l. Geffcken i. m. Anm. 152 l., 156 j.). Azonkívül erősen érdekelte a „Homeros-kérdés“ is (ha szabad ezt a kifejezést használnom), hiszen több könyve is szól róla.<sup>51</sup> S a mi kis dialogusunk is hoz föltűnő adalékokat Hipparchos ezirányú tevékenységéről (228b). Herakleides számos műve között a hagyomány ugyan nem említi hasonló témájut, de a *Χαρακτήρες* (Diog. Laërt. V. 88) között ott szerepelhetett a *φιλοκερδής* is. A téma tehát semmiesetre sem állhatott távol tőle. S ha még hozzávesszük, hogy a Hipparchosban sok elevenséget, bizonyos szerkesztési ügyességét le nem tagadhatunk; a szerző Platont

<sup>48</sup> Böckh megállapítása (i. m. 45), hogy Perikles kortársa, a sokratikus Simon suszteř (l. Diög. Laërt. II. 13) volna a szerző, tulajdonképen nem bizonyítható. Tény az, hogy a Simon-féle dialogusok között is van egy *περὶ φιλοκερδοῦς* című, de ez még nem bizonyíték, hiszen ezek a témák a sokratikusok között közkeletűek voltak és több hasonló c. dialogussal találkozunk különböző szerzőknél. (L. Pavlu i. m. 38). S amellet föltűnő volna, hogy bár Diög. Laërtios eléggé lelkiismeretesen adja a kettős címeket (V. ö. pl. III. 58), itt a tulajdonképeni főcímet: Hipparchos meg sem említi. Hogy a chronológiával is baj volna, azt rögtön látni fogjuk. T. i. Simon Diogenes szerint Perikles alatt már javakorbelti férfi lehetett, viszont a mi kis dialogusunk nem lehet régtbb a IV. sz. hatvanas éveinél.

<sup>49</sup> Így Hirzel, l. Pauly-Wissowa VIII. 1, 482; Geffcken i. m. 181.

<sup>50</sup> Geffcken i. m. 177.

<sup>51</sup> Diög. Laërtios V. 87—88.

alaposan ismerte, de csak nagyon finoman utánozta; ez mind arra mutat, hogy egy nem egészen jelentéktelen akademikus lehetett csak a szerző: nem lehetne ez talán maga Herakleides? Egy súlyos akadály van ennek a föltevésnek, hogy Herakleides is épenúgy mint Platon, általában gazdag személyi apparatussal dolgozik; az ő dialogusai is kereteseek.<sup>52</sup> Persze itt nem igen lehet exakt eredményre jutni, mert Herakleides hatalmas munkásságának csak gyér töredékei maradtak ránk, s így a nem mindig megbízható lexikografusok adataira vagyunk utalva. De ha nem is lehet objektív bizonyossággal ezt az érdekes kis dialogust Herakleidesnek tulajdonítani, a nem jelentéktelen írói kvalitásokkal rendelkező szerző mindenestre az ő köréből való. S a mi dialogusunk a legnagyobb valószínűség szerint nem is lehet nagyon késői. Herakleides 361-ben már annyira kiemelkedett az akademikusok közül, hogy az Akademia vezetője lett Platon távollétében.<sup>53</sup> Erre az időre, vagy nem sokkal későbbre eshetik ez a kis dialogus is, mely bevezetésében, vagy helyesebben a bevezetés hiányában már mutatja a Menon hatását, a hetairos szereplésében a késői dialogusok személyi elemeinek elszíntelenedését, de kétségtelen frissesége, a sokrates-platoni elemeknek nem szolgálai, bizonyos önállóságra valló feldolgozása a fiatal Akadémiában még elevenen élő dialektikát tükrözteti vissza. Hogy a IV. sz. vége felé keletkezett volna, mint Pavlu gondolja, azért sem valószínű, mert a betéte még a herakleidesi, anekdotázó történet-kutatásra utal egészen világosan. S befejezésül meg kell állapítanunk, hogy a személyi elemeket mellőző s így új típust alkotó dialogus-kísérlet, úgy látszik, jó benyomást keltett. Innen magyarázható, hogy Platonénak tartották és utánózták is, mint a Minos mutatja.

<sup>52</sup> Diog. Laërtios. V. 6, 88; Prokl. in Plat. Parm. IV. 54 Cous.  
l. Pauly-Wissowa VIII. 1, 474.

<sup>53</sup> Suidae Lexicon, ed. Ada Adler. Pars II. Lipsiae 1931, 581 l.



## Über die Echtheit des Hipparch-Dialogs.

Die Frage der Echtheit des kleinen ps.-platonischen Dialogs Hipparch wurde unlängst durch die wertvolle Dissertation von W. Eckert und das grosse Werk von P. Friedländer neuerlich aufgeworfen. Beide Gelehrten behaupten. — im Gegensatz zu fast allen anderen Forschern — den platonischen Ursprung des Dialoges. Die Verfechter der Athetese werfen den Hipparch mit dem Minos zusammen und sprechen von Zwillingsdialogen. Besonders die genannten Verteidiger der Echtheit aber weisen diese Annahme entschieden zurück. Zuerst schien es also geboten das gegenseitige Verhältnis dieser kleinen Dialoge zu untersuchen. Sicherlich zeigen sie manche auffallend ähnliche Züge: beide sind ganz unpersönlich gehalten; Sokrates spricht mit einem Unbenannten (Hetairos); eine Einleitung fehlt, was bei Platon ungewöhnlich ist. In beiden kommt ein geschichtlicher Exkurs vor, der den Mittelpunkt bildet und nach dessen Hauptperson der Dialog benannt ist. Kein Wunder, dass Boeckh und Stallbaum beide Werke *einem* Verfasser zuschrieben und — da der Minos zweifellös eine auffallend grobe Nachahmung Platons ist, — auch den Hipparch dem Platon absprachen. Boeck und Stallbaum haben eigentlich nur den Minos genauer geprüft; wenn man aber mit Eckert und Friedländer beide Dialoge näher vergleicht, findet man tiefgehende Unterschiede. Der Hipparch ist viel lebendiger, geschickter konstruiert und — das entscheidende Moment — während der Minos die Werke Platons ausgiebig und manchmal auffallend ungeschickt benutzt, kann im Hipparch keinerlei direkte Anleihe bei Platon festgestellt werden. Deshalb können unseres Erachtens der Hipparch und der Minos nicht von demselben Verfasser herkommen; infolgedessen ist die Frage der Echtheit des Hipparch gesondert zu entscheiden.

Wenn wir nun den Mittelpunkt des Dialogs, den sog. Einschub (228b—229d) genauer ansehen, können wir zweifellos feststellen, dass der Einschub gar nicht als *geschichtliche* Erzählung aufgefasst werden will, sondern reiner Scherz ist. Das haben Eckert und Friedländer vollkommen richtig gesehen. Ausserdem ist die von Pavlu behauptete Abhängigkeit des Hipparch von der aristotelischen Athenaiion Politeia durchaus nicht zu beweisen. Weder in sachlicher, noch in sprachlicher Hinsicht gibt es also ein ernstes Hindernis unsern Dialog in die Zeit Platons zu versetzen. Trotzdem dürfen wir ihn nicht dem Platon zuschreiben aus folgenden Gründen: 1. Im Hipparch finden wir keine Einleitung, keine dramatische Szenierung, während dies bei Platon — wenigstens in den zweifellos echten Jugenddialogen — ein *wesentliches* Element der Darstellung bildet. 2. Der Einschub des Hipparch wird aus der Geschichte genommen, während Platon meistens Dichter-Zitate heranzieht. Erst in den Nomoi findet man mehr Interesse für geschichtliche Beispiele. 3. Der innere Zusammenhang, welcher zwischen dem Hipparch-Einschub und der Simonides-Interpretation im Protagoras zweifellos festzustellen ist, kann leichter erklärt werden, wenn wir annehmen, dass der Verfasser des Hipparch diese Stelle des Protagoras vor Augen hatte.

Wo sollen wir also den Verfasser suchen? Die Spuren führen uns zu Herakleides, der sich mit Geschichte, besser gesagt mit geschichtlichen Kuriositäten viel beschäftigt hat; unter anderem auch mit Peisistratos und der sog. Homerfrage, die auch in unserem Exkurs berührt wird. Ein ernstes Hindernis gibt es immerhin; auch Herakleides Darstellungsart ist reich an dramatischen Elementen. Alles in allem können wir also schliessen: der Dialog stammt aus der ersten Zeit der Akademie — das zeigt seine frische Dialektik — und zwar aus dem Kreise des Herakleides, wie es der scherzhaft-geschichtliche Einschub uns nahelegt.

# ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REG. UNIVERSITATIS HUNG. FRANCISCO-IOSEPHINAE  
 Sectio PHILOLOGICA Tom. IX. Fasc. 2. Curant: A. FÖRSTER et G. MÉSZÖLY

## A HIT SZÓ EREDETE ÉS ROKONSÁGA

IRTA:

**MÉSZÖLY GEDEON**

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM ÉS A ROTHERMERE-ALAP  
 TÁMOGATÁSÁVAL KIADJA:

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM  
 BARÁTAINAK EGYESÜLETE

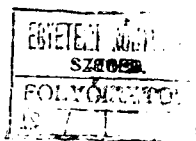


S Z E G E D

SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ RT.

1936

P 1.—





## A **hit** szó eredete és rokonsága.

A lángoló *hit* — a *hideg*, *hives*, *hives*, *hüvös*, *hül* stb. szavak családjába tartozik. Az eredeti jelentés ez utóbbi csoportban lelhető meg.

Mikor ezt előszóval előadnom alkalmam volt, némely nyelvész hallgatóm az előadást bizony nem éppen az első szónak, hanem inkább az utóbbi csoportnak hangulatával fogadta. Nem panasz ez tőlem, hanem dicsekvés. Az apostol módjára dicsekedem az én bolondságomban, de azért Istennek a nyelvet folytonosan és csodálatosan teremtő bölcsességében is.

Hiszen azt, hogy a *hit* és *hideg* egy fő sarjadéka, még az én sokat megbotránkoztató phantasiám sem tudná kitalálni. Nem is én állítom ezt, hanem azok az írott régi adatok hirdetik nekem és neked, jámbor olvasó, amely adatokat én csak elsorolok előtted, mint emlékeít annak a folyamatnak, melyben atyáink lelkét és szóbeli megnyilvánulásait alkotgatta az, akinek bizony sok olyan műve van, mely „minden eddigi tudásunkkal ellenkezik.”

De kezdjük eddigi tudásunkkal.

A mai *hit* és *hiedelēm* mind a nyelvérzék, mind a nyelvtudomány szerint a *hisz* ige származéka. A *hi*-sz mellett a *hi-ttem* (nem: *hisz-tem*!) mutatja, hogy az -sz csak a jelenidő képzője, az eredeti igető pedig *hi*-. Ebből lett a -t képzővel *hit*, a -delēm képzővel *hiedelēm*. Valakinek a *hite* és *hiedelme* származásuk szerint olyan egy test-vér atyafiai, mint valakinek a *veszte* és *veszēdelme*, *bizta* és *bizodalma*, *jőte* ~ *jőtte* és *jővedelme*. Ha tehát a mai *hiedelēm* szóról bizonyos lesz, hogy a *hideg*, *hives*, *hül* szócsaládjába tartozik, akkor ezáltal már az is bizonyos, hogy a *hiedelēm*-mel egy eredetű *hit* is odavaló. Gondoljunk erre vissza e cikk végén!

Lássuk tehát mármost a régi *hiedelēm*-adatokat.

A pokolba jutott gazdagról van szó. Luc. XVI, 24: Et ipse clamans dixit: Pater Abraham, miserere mei, et mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma. / A bibliának ezt a részét Arndt modern német fordításában így találjuk: und er rief und sprach: Vater Abraham! erbarme dich meiner, und sende den Lazarus, dass er die Spitze seines Fingers in's Wasser tauche, und meine Zunge abkühle, denn ich leide grosse Pein in dieser Flamme. / Pesti Gábor 1536-ban így fordítja: És ő felivöltvén monda: Attyám, Ábrahám, könyeril én-rajtam és bocsásd Lázárt, had illesse csak az úja hegyét ez vízbe, hogy meghivesítse (írva: hywefiche) az én nyelvemet, mert gyötrettem ez tűzbe. / Amit pedig a XVI. századi pap *hivesít*-nek fordít, azt a XV. századi pap *hiedelmez*-nek fordítja: és ivöltvén monda: Atyám, Ábrahám, irgalmaz ennekem és ereszd Lázárt, hogy márcsa ő újának utólyját a vízbe és hiedelmezje (írva: hyèdèlmèziè) meg en nyelvemet, mert gyetretem e lángban (MünchC. 149).

A *hiedelmez* tehát annyi, mint *hivesít*. A *hives* ~ *hives* a *hideg* szóval egy töről sarjadt, mint az *avas* az *avatag*, *avadag* szóval. Viszont a *hie-delmez* is épúgy egy töről való a *hive-sít*-tel, mint a *ria-dalom* a *riva-l-lál*. Hiszen az, hogy a 'hivesít' jelentésű *hiedelmez* gyökere ugyanaz, mint a *hideg*-é, nem is új dolog a nyelvtudósok előtt — ez a fölfogás általánosnak mondható.

A *hiedelmez*-nek 'refrigo', 'abkühlen' jelentéséből kifejlődött a régi nyelvben 'refocillo', 'laben' jelentése is.

Judith VII, 7: Erant tamen non longe a muris fontes, ex quibus videbantur haurire aquam ad refocillandum potius, quam ad potandum. / Arndt fordításában: Es waren indes nicht weit von den Mauern Quellen, aus denen sie heimlich Wasser schöpften, mehr, wie es schien, um sich zu laben, als um zu trinken. / XVI. századi magyar: Az kútfejek kedég nem messze valának az városnak kerítésitől, melyekből láttatnak vala, hogy vizet urozva merítenének, jonkább önönmagoknak hivesítésekre, hogynem mint csak italokra. Székelyudv. C. 37—8. / XV. századi magyar: De valának a kőfaloktól nem messze források, kikből urozván láttatnak vala vizet meréj-

teniek, inkább *hiedelmezetre* (írva: *hièdèlmèzètrè*), hogyan italra. Bécsi C. 23—4.

*Hiedelēm* tehát a XV. században azt jelentette, hogy: 'hűvösség', *hiedelmez*: 'hűsít' > 'hűsítéssel üdít', *hiedelmezet*: 'hűsítés' > 'hűsítéssel való üdítés'. A *hiedelmez* 'hűsítéssel üdít' jelentéséből pedig kifejlődött a 'beárnyékol' jelentés, mint a következő példa mutatja.

Lucas I, 35: *Angelus dixit ei: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.* / Arndt: *Der Engel antwortet und sprach zu ihr: Der heilige Geist wird auf dich überschatten.* / XVI. század: Felele az angyal, monda neki: Szent Lélek száll tebeléd, és az magasságosnak jószága árnyékoz meg téged. Pesti: Új Testam. 113. / XV. század: És felelvén az angyal monda neki: Szent Szellet jó tebeléd és felségesnek jószága meghiedelmez (írva: még hièdèlmèz) teneked. Müncheni C. 108.

A Bécsi C. és a MünchC. szövegei a magyar husszita bibliafordítóktól valók. Akik legrégibb bibliafordításunk kérdését a tudomány lapos, de biztos mezejéről nem röptették föl a tudományos tárgyilagosságot veszélyeztető ellentétek magasságaiba, azok Szily Kálmántól Jakubovich Emilig bölcsen tudták és vallják, hogy husszita bibliafordítóink műveinek nyomai vannak meg a Döbrentei Codex szövegigazításaiban és betoldásaiban. A *hiedelmez* 'hivesít' jelentését és a *hives*-sel, *hideg*-gel egy eredetét bizonyítja tehát az is, hogy mikor a Döbrentei Codex szerzője a biblia iménti „obumbrabit“ szavát úgy fordítja, hogy „árnyékoz“, nyomban utána teszi a Müncheni Codexben reánk maradt fordítás hatására: „azaz meghívéjt“. Ime: Angyal úneki víg orcával felele: Szent Lélek felől jó tebeléd, és felségnek ereje árnyékoz neked... Mostan kedég Szent Lélek jó beléd, és felségnek ereje árnyékoz neked, azaz meghívéjt (írva: hyveit) téged Szent Léleknek árnyékában, hogy fogadásnak kíváncs buzijában (= hevében — e szó nem török jövevény, hanem a *buzog* alapszava!) ne rettenj. (Szent Jeromos beszéde, DöbrC. 508.)

A *hivéjt* szón az *-éjt* < *-ëjt*: a mai *-ít* képző régi alakja. A *tanít* régen *tanét* < *tanëjt* < *tanëjt* volt. Ha tehát a *hivéjt* szó ma is élne, így hangzanék: *hivít*, úgy mint *pirit*. A *pirit* mellett van *pirosít*, így van a 'hivít' értelmű *hivéjt* mellett *hivesít*. Ma

*hívít* helyett azt mondjuk, hogy: *hűt*. Olyan ez, mint hogy mi úgy mondjuk: *hül*, bár a palóc azt mondja: *hível*, a baranyai meg: *hivül* (MTSz.). A *hűt* ~ *hivéjt*, *hül* ~ *hível*, *hivül* párhuzam érthetővé teszi azt, hogy *hűtöz(ik)* helyett a régi nyelvben *hivöntöz(ik)* is van.

„Kilencedszer hasonlaltatik (Mária) az nyárfához, kik az utcákon felneveködtenek, kiknek árnyékosok hivöntözésre nagy kedvet tesznek embereknek, jelösöl hév időn. Azonképpen mikoron emberek megepednek, fáradnak kilemb-kilemb lelki és testi késértetőknek hévségében, az Szíz Mária anyánkhoz és szent asszonyunkhoz kell ottan folyamni, kinek malasztosságában kinnyebbségöt talál ember.“ ÉrdyC. 476.

Tehát a víz hűvösségétől való enyhülést és az árnyék hűvösségétől való enyhülést azonos töből sarjadt szavakkal fejezi ki a régi nyelv.

Enyhülést mondtam az árnyékkal kapcsolatban, nem ok nélkül. Mert enyhely az árnyék. A Magyar Tájéztató szerint:

*enyhely*: 'véde tt hely (ahol szél, eső, hó, nap heve nem éri az embert, állatot)',

*árnyék*: 'széltől, fagytól véde tt hely'.

Az *árnyék* szónak ez utóbbi jelentése mutatja, hogy a 'nap hevétől védett hely' jelentéséből kifejlődött az 'idő veszedelmeitől védett hely' jelentése. A Székely-földön, mikor a jószág éjtszakán a félszer alá húzódik, azt mondják: 'Béfekü tt a tehen az éccakára az árnyék alá, megváltozik az üdö' (MTSz.). Mikor éjtszakára keresnek árnyékot a félszer alatt, bizonyára nem a nap heve ellen keresnek, hogy hűtözzenek, vagy hogy — régi nyelven szólván — meghiedelmezzék magukat. Annyi esze a tehennek is van, de nem tehet szegény róla, hogy gazdájának már nincsen annyi, hogy el ne nevezne a hűvöset tartó árnyék névével olyan 'véde tt hely'-et is, amilyennek nem éppen a hűvöset tartás a rendeltetése. Bizony úgy beszélünk, hogy a part árnyékában nehezebben fagy be a víz, pedig az árnyékban — a téli éjtszakán! — éppen nem keresünk hűs árnyat.

Mivel hát a hiedelmezésre való árnyék hozzájutott a 'véde tt hely' jelentéshez, ne csodálkozzunk, hogy megvan a



*hivesítés* régi testvérének, a *hiedelēm*-nek is, 'védett hely' jelentése:

Psalm. CIII, 18: Montes excelsi cervis: petra refugium herinaciis / Arndt: Die hohen Berge sind der Hirsche, die Felsen der Igel Zuflucht. / Szarvasoknak magas hegyek, gímoknak *hiedelmek*. (írva: hyedelmek) köszirt. DöbrC. 183. / És szarvasoknak magas hegyök, és gímeknek kűszirt *hiedelmek*. KeszthC. 275. / És szarvasoknak magas hegyök, és gímeknek kűszirt *hiedelmek*. KulcsC. 252.

Volt alkalmam régebben kimutatni, hogy a husszitaságuk miatt előzőtt XV. századbeli két magyar plébános névtelen műveit szorgalmasan másolgatták, dolgozgatták át codexirodalmunk végéig a magyar papságnak azok az író tagjai, akik honfitársaik nemzeti nyelvű szertartáskönyvekkel való ellátásán buzgólkodtak, de Rómához engedelmesek maradtak. A két husszita műveinek hatása látszik nemcsak a Döbrentei Codexen, hanem a Keszthelyi és Kulcsár Codexen is. Ennek egyik jele az is, hogy — mint látjuk — mind a három codexben találkozunk a 'refugium' ilyen fordításával: *hiedelēm*.

Mint árnyékot tartó, enyhelyet adó védett hely — *hiedelēm* a köszirt. Itt egy védelmet adó concret tárgy a *hiedelēm*. De személy is lehet a *hiedelēm*, mint másnak védelmet, oltalmat adó. A szegényeket védelmező, oltalmazó Isten a szegények refugiuma = *hiedelme*:

Psalm. IX, 10: Et factus Dominus refugium pauperi: adjutor in opportunitatibus, in tribulatione. / Arndt: So ist der Herr des Armen Zuflucht, ein Helfer zur rechten Zeit in der Drangsal. / És Úr szegénnek *hiedelme* lön szükségben, és nyomorúságban segedelm. DöbrC. 24. / És Úr lén szegénnek *hiedelme* és segedelm szükségbe és navalyába. KeszthC. 13. / És Úr lén szegénnek *hiedelme* és segedelm szükségbe és navalyába. KulcsC. 14.

Hogy ez a 'refugium', 'Zuflucht' jelentésű *hiedelēm* azonos a *hives*, *hűvös*, *hideg* szócsaládba tartozó *hiedelēm*-mel, ezt az eddigiek után az is bizonyítja, hogy a *hiedelēm* szó a codexekben egyfelől a *hives árnyék*, másfelől az *oltalom* szó rokonjelentésű párja: Ó édes és kíváncsú árnyék Jézusnak szárnyai alatt! Ott vagyon az oda futóknak bátor oltalm és az nyomorúltaknak édes *hiedelm*. HorvC. 269.

Az Apor Codex is a husszita bibliafordítók műveit tartalmazza, de már nem annyira változatlanul, mint a Bécsi és Müncheni Codex. Az Apor Codex *bizodalom*-nak fordítja annak a zsoltárnak *refugium* szavát, melyét a Döbrentei, Keszthelyi és Kulcsár Codex *hiedelēm*-nek: Magas hegyek szarvasoknak, szirtok *bizodalom* (refugium) szőlőknek (értsd: sülőknek = sündisznóknak). AporC. 67. / A 'refugium', a *hiedelēm*, olyan 'védtet hely', melynek védelmében, oltalmában *bízni* lehet: ezért lett a *hiedelēm*-nek 'bizodalom' jelentése is, ezért helyettesíthette a husszita fordítók eredeti *hiedelēm* szavát valamelyik másoló az AporC. *bizodalom* szavával.

A *hiedelēm* és *bizodalom* szavaknak némely kifejezésben való azonjelentését s egyszersmind e kettőnek a középkori vallási életbeli tartalmát világosan megfigyelhetjük egy Ráskai Lea másolta prédikációban. Ő szorgalmasan gyakorolta azt a magyar codexmásolói szokást, hogy a másolt szöveg régies, neki szokatlan kifejezését meghagyja ugyan, de mellé vet egy neki jobban tetsző azonjelentésűt is. (Ráskai Lea, apácáink középkori műveltségének fényes bizonyossága, így a magyar codexirodalom öntudatos stylusújítójává lett!) Mondom, a következő prédikációban *hiedelēm* és *bizodalom* egymás jelentését magyarázza.

„Másodszer szolgál az Szűz Mária az hőneseknek ézben, hogy gyakorta szerez önekik bemenetet és járulatot az ő szent fiához, mi uronk Jézus Krisztushoz. Bizonyában nagy *bizodalom* vagy *hiedelm* (írva: hyedelm) volna ez valamely embernek, hogyha ez embernek volna valami nagy igye vagy peri valamely nagy fejedelemnél, és ez embernek volna esmereti ez fejedelemnek valamely rokonságával vagy udvarabeli jeles szolgáljával, ki vinnéji őtet ez úrnak vagy fejedelemnek eleibe, hogy ez úrnak megmondhatnáji az ő dolgát. Annál es nagyobb *bizodalom* volna, ha ez embernek esmereti volna ez úrnak rokonságával, de még ennél es nagyobb volna, ha ez embernek esmereti volna ez úrnak atyjafiával. De itt az Szűz Máriánál, nem valamely földi kiráknak barátjánál vagy szolgáljánál vagy rokonságánál vagy atyjafiánál és fiánál vagyon nagy *bizodalom* ad, hanem vagyon neked nagy *hiedelm* ed vagy nagy *bizodalom* ad az te szerelmes nénédnél, az mennyei örök kiráknak anyjánál, az Szűz Máriánál, ki szerez

neked bemenetet az ő áldott fiának, Jézus Krisztusnak színe eleiben. Ezenképpen ő te bínos ember, bátron bemehetsz Úr Istennek eleibe és megjelentethöd az te szívednek kívánságát ájtatos imádságnak miatta... Úgy mond szent Bernáld: Nagy bizodalmat ád ez minekünk, hol vagy az anya az fiúnak előtte, és az fiú atyának előtte, esedezvén miértünk. Mert az anya mutatja ő fiának az ő áldott emleit, kikből vött eledelt ő embersége szerént, és hogy az fiú az szűz anyának enné jótételéről, szolgálatjáról megemlékezzék és ezért elváltotassa Atya Istennek keménséges sentenciáját“ stb. (Cornides Codex 315—7.)

Ez a prédikáció világossá teszi, miért emlegetik a mi középkori vallásos íróink Máriát a 'halottak hiedelmé'-nek. Azt jelenti ez, hogy ő a halottaknak az ő üdvözlésük felől való bizodalruk, reménységük. Jézus is a hívőnek ilyen értelemben 'vigasságos hiedelme'. Im co-dexeink példái:

Asszonyom Mária... bínos népnek nagy reménysége, purgatóriumbeli halottaknak hiedelme, nyerjed nekünk bínónknak bocsánatját. PeerC. 284—5. / Nemes asszonyom, szíz Mária... földön való bínos népnek reménsége, purgatóriumbeli halottaknak hiedelme. PeerC. 241. / Irgalmasságnak anyja, Mária... purgatóriumbeli halottaknak hiedelme, felden való bínos Ádámfiának nagy reménsége. GyöngyC. 27. / Irgalmas-ságnak anyja, Szűz Mária... bínos népnek nagy örömek és reménség, purgatóriumbeli szegény lelkeknek hiedelmek. GömC. 212. / Ó azért bódog szíz Mária, Istennek anyja, meny-orzágnak királné asszonya, angyaloknak asszonya, bínosöknek reménsége, purgatóriumba való szegén halottaknak hiedelme, ördögöknek töredelme. KazC. 24./

Asszonyoknak szépséges tíkere,  
Fírfiaknak tisztos gyézedelme,  
Halottaknak ő nagy hiedelme,  
Ördögöknek ő nagy teredelme.

Énekli Vásárhelyi András (ThewrC. 81., Horváth Cyr. K MV. I, 240.) / Szent Mária...vigasságnak szép kerálné asszonya, bínosöknek szép fénössége és halottaknak szép hiedelme.

NádC. 682. / Idvez légyen asszonyom, reménségnek kútfeje, bínöknek bocsánatja, lelköknek *hiedelme*. LázC. 225. / Kérlek, kegyes Jézus... légy énnem vigasságos *hiedelem*. ThewrC.15. / Kérlek, kegyes Jézus... légy énnem vigasságos *hiedelem*. GyöngyC. 15. / Kérlek téged, édes Jézus, hogy... légy énnem vigasságos *hiedelem*. LázC. 169.

Amint e fölsorolt esetekben, úgy a következő helyen is 'bizodalom' a *hiedelēm*: Azért igön jelős *hiedelem* háborúságot szenvedő embörnek ez Krisztus kénnyának szent emléközeti. NádC. 46.

A köszirt a vadnak *hiedelme*, 'refugium'-a, földi veszedelmekben *bizodalma*, Mária és Jézus a bünös ember *hiedelme*; lelke veszedelmében üdvözülést remélő *bizodalma*. Az a *hiedelēm* szó, mellyel az imádság Máriát és Jézust illeti, azonos azzal a *hiedelēm* szóval, mellyel a vadaknak oltalmat adó köszirtet nevezi a zsoltár, ez a *hives* árnyékú *hiedelēm* pedig a *hideg*-féle szócsalád tagjának bizonyúlt.

A *hiedelēm* szót még az 1762-i Páriz Pápai szótár is úgy értelmezi, hogy 'fiducia', ezt a szót pedig a latin-magyar részben úgy magyarázza: 'bizodalom'. Tehát még nem egészen két évszázada a *hiedelēm* nemcsak azt jelentette, hogy 'elhívés', hanem: 'bizodalom'.

De hát a *hit* is — hogyan van magyarázva Páriz Pápai-ban? „Fides: *hit*, *bizodalom*“.

Tehát Páriz Pápai szerint 'bizodalom' a *hit* is, *hiedelēm* is, az a *hiedelēm*, melynek — ismétlem — 'hivesség' volt az első jelentése.

De nem csupán a régl szótár szerint, hanem minden mai jó keresztyén szerint is, az Istenben való *bizodalom* a *hit*. Amint Szenczi Molnár Albert írja Scultetus-fordításában (674. l.): Az *hit bizonyos hiedelēm* az Isten ígéretiben. Jézus annak a Kanáneabeli asszonynak mondta: „Nagy a te *hited*“, aki nagyon *bízott* az ő segedelmében. A *hit*-et a *hiedelēm*-mel a közös 'bizodalom' jelentés köti össze.

Azt mondtam az imént, hogy a *hiedelēm* nemcsak azt jelentette, hogy 'elhívés', hanem: 'bizodalom'. Most meg az *elhívés-re* mondom, hogy annak is volt 'bizodalom' jelentése, hiszen még ma is értjük az 'elhiszi magát' szólásnak ezt

a jelentését: 'elbíz a magát'. 'Hiszek benned' azt jelenti, hogy 'bízom benned'. 'Meghiszek benned' = 'megbízom benned'. Régen: 'meghiszik egymást' = 'bíznak egymásban': „Hogy ember feleségével megesküdjék, nem tudja, mit téssen, mert ők hit nélkül meghiszik egymást.” (Pázmány: Lutheristák Vez. V, 222.) „Meghiszik egymást és bíznak egymáshoz.” (Molnár A: Scult. 649.) A meghitt embert régen bízott embernek is nevezték. A reábízni helyett azt is mondták hogy reáhinni. (NySz.)

Ha bízom valakinek ígéretében, akkor elhiszem, hogy ígért cselekedete meg fog történni. Így fejlődött ki a *hiedelēm*-nek és *hit*-nek a remélő 'bizodalom' után 'elhívés', 'valónak tartás' jelentése. A *hiedelēm* szónak tehát, mely alaktanilag kétségtelenül a *hideg*-féle szócsaládhoz tartozik, jelentésváltozásait nyelvemlékeinkben nyomon követhetjük a 'hűvösség', 'hűvösséget adó' jelentéstől az 'oltalmazó tárgy'-on át egészen a 'bizodalom', 'fiducia' jelentésig, és láttuk azt is, hogy a *hit* szó, amely alaktanilag megegyezik a *hi*-től más képzővel lett *hiedelēm*-mel, már a maga eredetibb 'bizodalom' jelentésénél jelentésitanilag is szorosan a *hiedelēm* szóhoz kapcsolódik. E szerint a *hiedelēm* jelentésfejlődése a *hit* jelentésfejlődése is, és a *hit* eredete az, ami a *hiedelēm* eredete. A keresztyénség latin nyelvében is a *fides* = 'hit' ugyanazon gyökből származik, mint a *fiducia* = 'hiedelēm' = 'bizodalom'.

A *hit* is tehát, mint a *hiedelēm*, egykor naptól, széltől, vadtól, ellenségtől oltalmazó, természeti vagy ember alkotta tárgynak (például karámnak, kerítésnek) volt az elnevezése. Mezőjáró népnek ilyen volt az ő *hiedelme*, *hite*, melynek oltalmában bízott, amint bízott az emberfölötti jó szellemnek oltalmában is. Az isteni lények is ilyen értelemben voltak *hiedelem*, *hit* a mi költözgető pogány eleink számára, kiknek a csupán árnyékot tartó, szélfogó, födeletlen szállás is elég oltalom volt.

A *hiedelēm* és *hit* jelentésfejlődésének egyik ága (mert ez csak egyik ág!), utoljára összefoglalva így vázolható: hűsítés és hűsölés → védett helyen való hűsölés → hűsölésre való védett hely → idő, vad és ellenség ellen oltalmazó hely → a veszedelmektől oltalmazó helyben, alkotmányban való biza-

kodás → emberfölötti lény oltalmában való bizakodás → valaminek elhívése.

A keresztyén fölfogás szerint való *hit* nem a 'valaminek elhívése' jelentés után, hanem az 'Isten hatalmában és jó-ságában való bizodalom' jelentésből kapta mai tartalmát.

Természetes ezek után, hogy a *hisz*, mely a *hi-* tö gyakorító képzős származéka, eredetileg ugyanazt jelentette, mint azon *hi-* gyökérnek szintén gyakorító képzős *hiedelme*-z és *hívöntő*-z származéka, tudniillik: hűsít és hűsöl, majd: hűsöl a védett helyen, később pedig: megvonja magát a védett hely árnyékában → bízik a védett helyben → bízik az oltalomban és oltalmazóban → bízik abban és elhiszi, hogy ez s ez meg fog történni.

Ez a *hiedelēm* és *hit* szó története a magyar nyelv adatai szerint, melyekhez semmi köze az emberi phantasiának, leg-följebb a nyitott szemnek.

Azt is behunynám már — a jó békesség kedvéért. De ezek a régi időkből való, tehát régi világnézetű adatok csak-csak előtolakodnak! Úgy gondolják az ártatlanok, hogy kötelességük az igazságért tanuskodniok.

A még hátralevő adatok is azt az igazságot erősítik, hogy a 'bizodalom' jelentésű *hiedelēm* és *hit* származása valóban nem választható el a *hideg*-étől, *hives*-étől.

Az egyik adat: Igen bolond, kába, balgadatag az, ki egyebekre igyekszik, honnem mint azokra, melyek az ő idvességének szolgálnak. Az sok ígék, sok szólások nem elégittik meg az lelköt, de az tiszta lelkiesmeret nagy bizodalmat ád az Istenhöz és az jó élet hívösitti meg az elmét. LázC. 291—2.

Ime, az Istenhez való bizodalom nagyobbításával párhuzamos kifejezés az elme meghívösítése! Aki járatos a magyar codexek stylusában, bizonyára elhiszi azt, hogy ez utóbbi idézetben nem véletlenül, hanem a rokon értelem miatt van egymás mellett az Istenhez való bizodalom és az elme meghívösítése.

Akinek pedig még ez sem elég, figyeljen a következő codexsorok tanuságára: Olvastuk azért gyakorta szenteknek temetésekre angyaloknak jövéseket és ű szolgálatokra szolgálatokat tettek... Hogyha ó szeretőim, reménységnek

híventésére és hitnek erősséjítésére náha Krisztos, mi idvözéjtnök, környöl állóknak — ünekik érdemek bizonyására — ennyet, illyeket méltól mutatni ű mennyei szolgálai miá holtaknál: mitől jonkább hinni való ez-napi napon mennyeknek seregit, ű seregivel díszest, istennek anyja eleibe jötnnek. DöbrC. 503. (Ez-napi napon értsd: „Nagy-bódog-asszony“ napját, mikor „dicsőséges testétől elváltozott“.)

Mi ez a *hívent* ige? Azonos azzal a *hivönt*- igével, melyből az 'árnyékban' való *hivöntözés* (tehát nyilván a *hivös*- ~ *hüvös*-sel egy eredetű szó) származott — emitt pedig a *híventés* a Jézusban való reménység, bizodalom, hit megerősítése! Tehát a 'hideg', 'hüvös' jelentésű gyökérből származó igék — a már vázolt jelentésváltozások után — nem-műveltető értelmükben azt jelentik, hogy: 'Jézusban, Istenben *bizakodik, hisz*', ebbeli 'bizodalma, hite erős', műveltetőleg pedig: '*bizakod-tat* vkit', 'Istenben, Jézusban való bizodalomban, hitében megerősít'.

Mit neveznek reformátusaink ma is konfirmációnak azaz hitben való megerősítésnek? Azt az ünnepi vizsgát, melyen a hit ágazatira már megtanított, a katekizmust megtanult nevendékek a gyülekezet teljes jogú tagjaivá avattatnak. És a magyar középkorban hogyan nevezték a hit ágazatira való megtanítást, a hitben való megerősítést és ezáltal a gyülekezetbe való föl-vételt? Így: 'meghűlni valakit'. Tehát a *hideg, hüvös* szócsaládhoz tartozó igével, a *hül*-lel. (A gyakorító -l képző tárgy mellett kifejezhet műveltetést is.) Ime:

S megtanítván ottan Szent Szilveszter a császárt hitönknek ágazatira, azonnal meghűlé és megnyittatá a tömlöcöket vele s a foglyokat mind elszabadíttatá. (Debreceni Cod. 92.)

Itt egy kis hangtörténeti közbevetést! A *bűn, bín* szónak teljesebb régi alakja *biün* volt. A *lén, lön, lün* a Halotti Beszédben még *lëün* (nem kettőshangzó!). *Hini* (rufen) a XV. században *hiuni, hioni*. *Vitt* akkor még *viutt*, s ebből lett más irányú fejlődéssel a mai *vívott*. Így *hiutt*-ból *hitt* és *hivutt, hívott*. *Kiül*-ből (Ó-magyar Mária-siralom) *kül* és *kivül, kivel* — nos, így van a *hül*-nek eredetibb *hiül* ~ *hëül* alakja, melyből szabályosan lett egyfelől a *hül*, másfelől a *hível*.

A DebrC. szerint hát — mint láttuk — me g h ü l é Szilveszter a császárt, az Érdy Codex szerint pedig me g h i ü l é:

Szent Szilveszter azért me g h i ü l é (írva: me g h y w l e e) az császárt és egy hétig való bejtet hagyta öneki és hogy minden tömlöcöket megnyitattna. (ÉrdyC. 186.)

A 'h ü l, h i ü l, h ë ü l vkit' 'catechizare aliquem' jelentése világosan kitűnik a következő bibliai hely fordításából (vö. Mátyás Flórián: Nyelvtud. Közl. IV, 201—2.):

Galat. VI, 6: Communicet autem is, qui catechizatur verbo, ei, qui se catechizat, in omnibus bonis. / Mai fordításban: Aki pedig az ígére taníttatik, közölje minden javát tanítójával. / Codexbeli fordítás: Közösöllyön kedég az, ki h ë ü l t e t i k (írva: h e v l t e t i k) szóval, azzal, kit h ë ü l (h e v l), minden jószágban. (DöbrC. 372.)

Az Érdy Codex írja még Szent Mártonról: Még tíz esztendő korában ő szüleinek akarattyok ellen az szentegyházhoz futván me g h i ü l e t t e (me g h y w l e t t e) vala magát (értsd: megkatekizáltatta magát) és oly igen megszállotta vala az ő szivét Úr Istennek malasztja és szerelme, hogy ha gyenge ideje me g n e m v o n t a v o l n a, ez világiakat megútálván, kész lett volna pusztába futni. (ÉrdyC. 624.) Imé kedég azon éjjel álmában Krisztus Jézus urán látá az fél palástot, dicseködvén benne az szent angyalok előtt, mondván, hogy az me g h i ü l ö t t (értsd: megkatekizált) Márton vitéz (vö. Martinus Catechumenos) adta volna azt öneki. (ÉrdyC. 625.)

Szent Márton megkatekizálását az Érsekújvári Codex a *mëghivël* igealakokkal fejezi ki: Mikort vóna tizenkét esztendő, ő szüleinek akarattyok nélkül elfuta az szentegyházhoz, és kéré, hogy me g h i v e l n é j é k (me g h y w e l n e y e k). És legottan kietlenben ment volna, ha az ő testének ő betegsége ellene nem állott volna. (ÉrsC. 343.)

Ezzel végeztem a *hít* szó eredetével. A *hiedelëm* és *hül* jelentésváltozásairól azonban még lesz mondani valóm. Azaz hogy mondanivalójuk a régi írásoknak.

Mert a divatos nyelvtörténeti módszerek helyett én már csak ennél a réginél maradok: T u d a k o z z á t o k a z í r á s o k a t.

A *buzgó* jelentése régen az volt, ami a *forró*-é. Forra víz, buzog a víz. 'Forró, buzgó vizet' emleget a népbal-



lada. Így lett a *forró*-nak is, *buzgó*-nak is ez a jelentése: 'nagyon meleg', 'heves'. A *forró* szó ilyen értelemben megmaradt mind anyagi, mind elvont dolog jelzőjének: forró lehet a levegő, az arc, forró lehet az indulat is. A *buzgó* szóval nem jelöljük ma már a levegőnek meleg, hévséges voltát, de az indulat lehet buzgó. Még pedig a jó indulat: az áhitat, a lelkesedés. Régen a gonosz indulat is lehetett buzgó: ilyen értelemben a *buzgóság* a gonosz bűnök tüzének hevességét, forróságát festette, azt a tüzet, azt a forróságot, azt a buzgóságot, melyet minden jámbornak hűteni, oltani kell önmagában.

A középkor erkölcsi fölfogása szerint legnagyobb bűn a világ gyönyörűségeinek szeretete volt, legnagyobb erény ez érzés hevének hűtése, tüzének oltása. Ezért olvasuk a GömC.-ben (112): Ez világi szeretetnek buzgóságát mibennek meghűtse és megoltsad. / A Winkler Codexben pedig (254): Ez világi szeretetnek buzgóságát mindönöstül meghívőhed. (a *hívőjt* régi parancsoló módja; ma így lenné: meghívítsed) és megoltsad.

Most már megértjük, mit jelent a *hiedelēm* a következőkben: „Te szent oldaladon nagy mélséges sebet nyitá, honnat ez világnak gerjedetes bínének hiedelmére nagy bülséggel (= bőséggel) mind te szent szived- és derekadbeli dicső véredet, vízzel elegy... adád.“ (PozsC. 14.) Fának, szalmának gyúladását nevezték először a gerjed igével, később a szenvedélyes indulatok lángolását. Tehát ama codexben a 'világnak gerjedetes bűne' = a világnak lángoló bűne, ennek a hiedelmére adta Jézus az ő szive véré.

Mi hát itt a *hiedelēm* jelentése? Mint az előző két codex-idézet mutatja: hűtés, hívőjtés, oltás. Megint a *hiedelēm* és *hideg*, *hül* kapcsolata!

De nemcsak a bűn lángját, hanem a fájdalom hevét is lehetett hívőjteni, hiedelmezni azaz hűteni, csillapítani. A *hívőjtéz* és *hiedelmez* nemcsak víztől való felüdülést jelentett, hanem minden rossz érzésből való fölüdülést is:

Psalm. XXXVIII, 14: Remitte mihi, ut refrigerer prius quam abeam et amplius non ero. / Arndt: Lass ab von mir, daß ich noch Erquickung finde, ehe ich hingehe und nicht mehr bin. / DöbrC. 92: Bocsáss meg nekem, hívőjtézzem, mielőtt elmegyek és nem leszek.



Judith XIII, 30: Postea vero resumpto spiritu recreatus est, procidit ad pedes eius, et adoravit eam, et dixit. / Bécsi Codex 40: Miután kedég szelletet vött volna, még hiedelmezteték (még hièdèlmèztètéc), esék ő lábaihoz és imádá őtet, monda.

A *hiedelëm* ilyen értelmű alkalmazása volt az út a 'gyógyulás' jelentéshez. Ez a jelentése a *hiedelem* nek ebben a középkori csudálatos történetben:

Luca Szirakúzánom nevű városbeli nők közül való szűz vala, mely Szicíliának tartományába vagyon. Mikoron mind ez országban elhírhödött volna a szent Ágota asszonnak szentségének és csodatételének híre és sokan e szent Luca asszon városából mennének az ő koporsójához szarándokképpen a Kathánom nevű városban, hol e szent Ágotának teste fekszik vala, ki negyvenöt mérföld vala a Szirakúzánom nevű városhoz, monda szent Luca az ő anyjának: „Szerelmes anyám, igen sok hiedelëm lészön a szent Ágota asszony koporsójánál. Ládd-ék immár, négy esztendője múlt, hogy simmi urvosságval a vért rajtad meg nem állathatjok. Menjünk el mü es a többi szarándokokval s könyörögjünk neki, s megsegélhet az Úr Isten előtt“. Monda az ő anyja neki, kinek Eufícia vala neve: „Menjünk el bátor, szerelmes leányom.“ S mikoron odajutottanak volna, egynehány nap után misekorra a misére menének, és történék, hogy a misében az évangéliumot olvassák tehát, kiben jelöntetik, hogy tizenkét esztendőig való vérkórságból az asszonyállatot Urunk e földön jártában megszabadítá, s monda szent Luca: „Higgyed ezöket én édös anyám, s alázatossággal járij a szent szűz Ágota asszonnak koporsójához, kit ha megteendesz, csak imádkozjok, megszabadúlsz.“ S mikor a misének utána mind kitakarodtanak volna az egyházból a népek, ők ketten a koporsóhoz menvén, sokáig imádkozának, s ezön közben álom jöve szent Lucának szömébe, kinek a bódog szűz szent Ágata gyöngyös ruhákban és ékösségökben megjelenék angyaloknak közepöttök, és monda: „Szerelmes öcsém, Luca, im a te hitöd meggyógyítá a te anyádat ezön órában.“ (DebrC. 26—7.)

'Gyógyulás', 'gyógyítás' jelentése van a *hiedelëm*-nek a következő helyen is.

„A pogányok az kápolnát eltörék, és az szentöt helyéröl

elhányák, és minden csodatétel megszönék. De annakutánna Istennek jelenetiből megleletteték és Tersóna nevő városban vivék, onnan Rómában, hol az ő szent nevében az hív keresztényének szentegyházat rakván, tisztösséges herre helyhöték, kinek szent érdeméért nagy sok számtalan *hiedelmeket*, irgalmakat és csodákat tött és téssen naponkéd Úr Isten.“ (ÉrdyC. 656.)

A *hiedelēm* szónak 'gyógyítás', 'gyógyulás' jelentése tehát a 'fájdalom enyhítése, enyhülése' jelentésből fejlődött ki. Ez utóbbi jelentésben szolgál a *hiedelēm* Mária nem enyhülő anyai fájdalomnak festésével kapcsolatban:

Mert miképpen nem tudja az szülő asszonyállat, mit tegyen a nagy keserűségért, kezét idestova hányja, veti, keresvén magának *hiedelmet*: ezenképpen téssen vala ez bódog Szíz Anyja, mert níha veti vala magát az keresztfához, níha a halálhoz. (WinklC. 80.) / Mert miképpen nem tudja a szülő asszonyállat, mit tegyen a nagy keserűségért, kezét edestova hányja, veti, keresvén magának *hiedelmet*, ezönképpen téssen vala a bódog Szíz Anya Mária, mert níha veti vala magát az Atya Istenhöz, níha az ő szent fiához, níha a keresztfához, níha a halálhoz. (NádC. 347—8.)

Hogy a szenvedő Mária, a Jézus keresztje tövében kesergő Szűz Anya, *hiedelmet* keres, azt jelenti tehát, hogy fájdalmára *enyhülést* keres.

De az ő fájdalma *hiedelem* nélkül való mind halálig:

Semmi édösb énnéköm, hogy tégödet az keresztfán ölel-vén, meghaljak. Semmi neköm keserűbb, mint halálad után való életöm. Ó énnéköm szerető Jézusom, im meghalok *hiedel[m]-nekül*, és Símeonnak töre én szívemet átalveri. (WinklC. 216—7.) Im meghalok *hiedel[m]nekül*, és Símeonnak töre én szívemet átalveri. (NádC. 276.)

Eddigi fejtegetéseink eredményét, nosza, alkalmazzuk most az Ó-magyar Mária-siralomra is, melyet irodalomtörténetíró méltatói, nekünk nyelvészeknek mulasztásunk miatt, kénytelenek hibás magyarázatú, félig értett szöveg alapján méltatni. (V. ö. *Mészöly*: Szeg. Fü. II, 177.) Mert régi, különösen ó-magyar szöveg megértésénél nem elég a szűk értelmű nyelvtörténeti — majd azt mondám: nyelvtani — módszer, hanem

segítségül kell hívni a stílustörténeti módszert is; ezt már többször el is kurjantottam a pusztába, még pedig nem anélkül, hogy alkalmazása eredményét és az elhanyagolásából folyó tévedéseket is be ne mutattam volna.

Észrevehetjük, hogy a középkori magyar Mária-siralom stylusfordulatához tartozik az a kifejezés, hogy a Jézus kereszttje tövénél kesergő Mária, eszébe jutván Símeon jövendölése, arra fakad, hogy az ő fájdalmának nincsen hiedelme.

Láttuk már a fájdalmas érzés hevesességét enyhítő *hiedelēm*-nek 'hűtés', 'hivőjtés' jelentését, s a *mēghiedelmeztetik*, *hivőjtēzik* 'hűl' jelentését. Ha tehát már Mária-siralomban olvastuk, hogy Símeon jövendölése szerint az ő fájdalmának nincsen hiedelme, nem csodálkozhatunk, ha az ó-magyar irodalomban azt is olvassuk, hogy a fiát sirató Mária fájdalma nem *hűl*.

Az Ó-magyar Mária-siralom a 'dolor'-t nem fájdalomnak fordítja, hanem *bű*-nak. A mai *bűn* az ÓMS. nyelvében *biün*, a *kül* (= *kivül*) az ÓMS-ban *kiül*; várható tehát, hogy e nyelvemlékünkben a mai *hűl* még: *hiül*. Érthető tehát, hogy középkori irodalmunknak ama legrégibb Mária-siralmában a Símeon jövendölésére emlékező Máriának 'búja nem hiül' azaz az agg Símeon jövendölte fájdalma 'nem enyhül'.

Most már világos lehet az ÓMS-nak ez a része:

„en iumhumnok bel bua  
qui fumha nym hyul

Egykorú kiejtésben, mai írásmóddal:

„En junhumnok bel búa,  
Ki sumha nim hiül.“

Értelme:

„En szivemnek belső fájdalma,  
Mely soha nem enyhül.“

Az Ó-magyar Mária-siralom *hyul* szava tehát a mai *hűl* ige eredetibb *hiül* alakja, mint az eddigi legtöbb magyarázó értelmezte is, jelentése azonban ott nem a mai, hanem ez: 'enyhül'.

Négyesy csak a régi magyar keresztyén irodalom nyelvének hiányos ismeretével állíthatta ŐMS-magyarázataiban (MNy. XXIII, 374.) azt, hogy „a hülést lelki jelentéssel mindég olyan érzelmre mondja nyelvünk, amely melegen jó, nem a melynek épen a hülése kívánatos”. Alaptalan okoskodás! Hiszen láttuk, hogy a középkori magyar irodalom nyelve igenis olyan testi és lelki érzelmekre alkalmazta a *hiedelmez*, *hivöjtöz*, *hivöjt*, *hűt*, *hül* stb. igéket, melyeknek „éppen a hülése kívánatos”. Ugyancsak én, a szárnyaló phantasiájú, nem érem föl azt a stylustörténeti tényektől független kitalálását Négyesynek, hogy az ŐMS. *hyul* szava ez lehetne: „*hiul*” azaz 'híja lesz'. A kesergő Mária bújának híulása a nyelvtani lehetőség, de stylustörténeti képtelenség.

Különben, hogy középkori vallásos irodalmunk a fájdalom, a bú enyhülését hülésnek, hiedelemnek mondotta, ezt az is bizonyítja, hogy a pokolbeli kínszenvedést hiedelem nélkül valónak festette, a mennyországot pedig, mely a purgatorium kínjainak megszűntét jelenti, úgy emlegette, mint hiedelemnek helyét, hiedelemséget.

Az Érsekújvári Codex szerint (558.) a holtak „purgatoriumban és hiedelömnék helén” vannak. A Lobkovitz Codex szerint (57.) „szikség teneköd átalmennöd tízön és vízön, minekelötte akarnál jutnia az hiedelemnek helére azaz mennyei dicsőségre.” Ezért imádkozik így a Czech Codex (102.): „Vigy engömet hiedelömnék helére és vigasságos béköségnek nyugalmára.” Ezért van ilyen reménységgel a Teleki Codex (464.): „Beviszöd uram, a te népedet nagy örömmel, és a te választottidat nagy vígassággal mennyországba: ... felmenvén magasságba, széles utat tevén műnekönk, hozván kiességre, hiedelömségre.”

Hogy a kínok hiedelme, híulése és a mennyországbeli hiedelem a *hideg*, *hül* stb. szócsaládhoz tartozik, ezt az is bizonyítja, hogy a hiedelemnek helyére való jutást vagyis a lélek üdvözülését is jelentette ez a szó: *hűvösülés*.

Igy kell értenünk a Szigeti Veszedelemben (I, 27.):

Ostorum szolgálma, nem tiltom, hogy szálljon,  
Melynek nem kell törödni semmit halálon,  
Akarom, neki könnyebbségére szálljon,  
És lelkének hűvösülésére álljon.



Ez a *hiedelēm* és avval együtt a *hit* szó eredete, története, jelentés-ágazásai, széles rokonsága. Azon alaktanilag kétségtelenül egyeztethető szavak, melyeket e cikkben tárgyaltam, jelentéstani szempontból is mind egymás rokonának bizonyúlnak — minden különösebb phantasia nélkül. Ahhoz már inkább kellene képzelő-erő, hogy elhiggyem a mordvin *keñems* és a magyar *hisz* közös eredetét. (*Budenz*: MUSz. és *Wichmann*: FUF. XI, 207, *Mark*: MNy. XXIV, 89.). De ebben a hitetlenségben nem is maradok magamra (vö. *Lewy*: FUF. XXI, 164. és *Toivonen*: FUF. XXII, 141.). Ama mordvin szó alapszavának eredeti jelentése az, hogy: 'kemény'!

